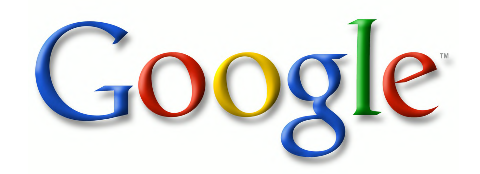
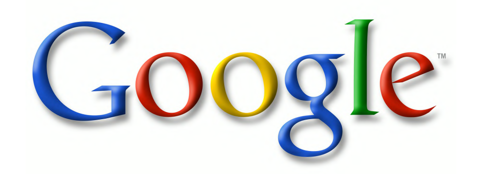
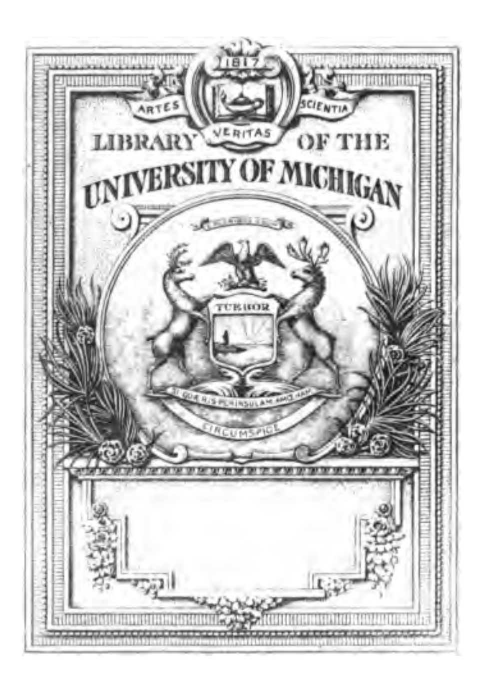
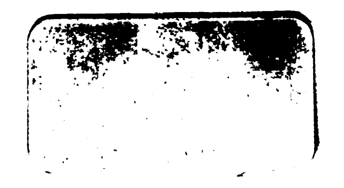
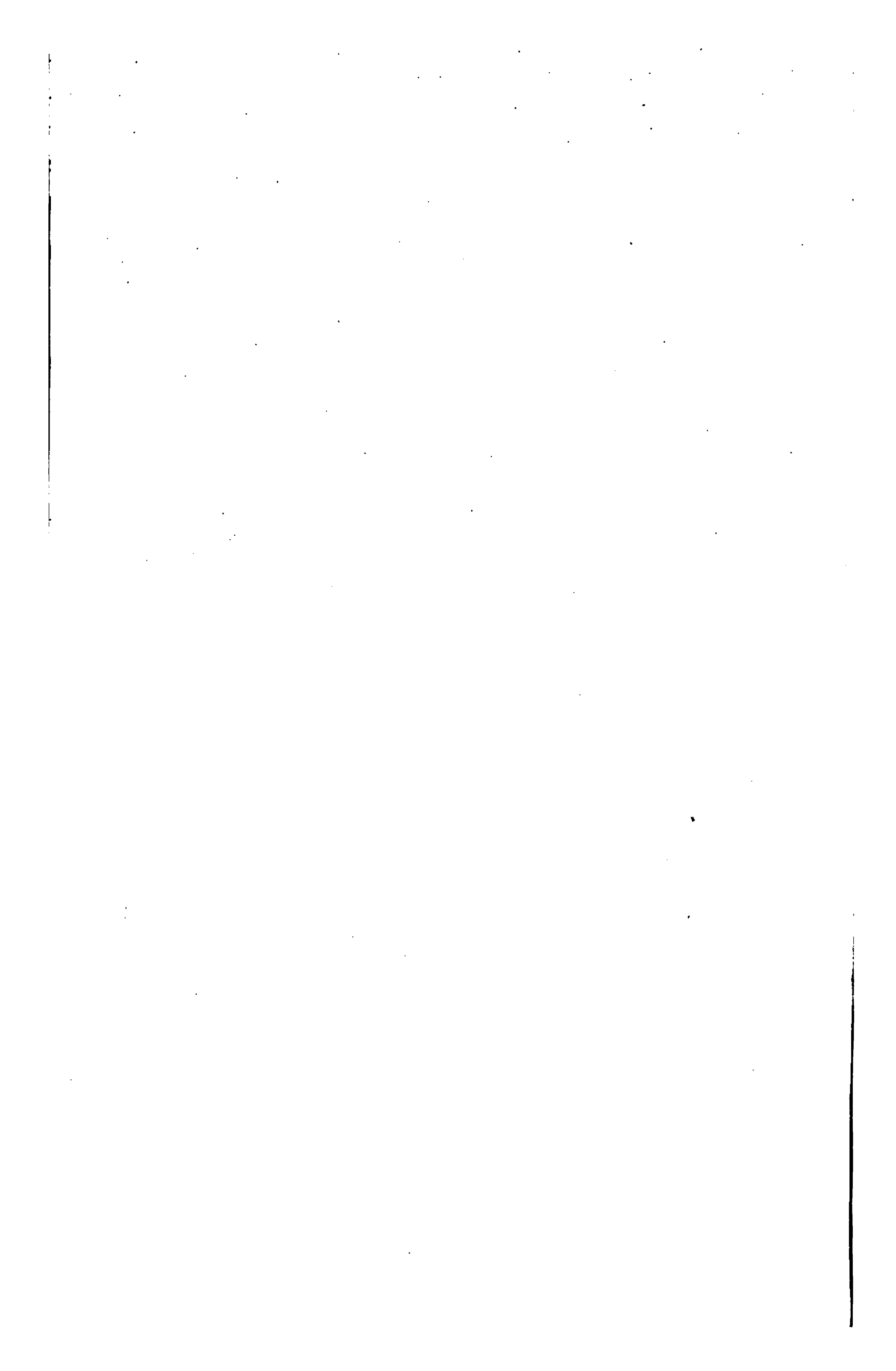





1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE







# Zeitschrift

für

# wissenschaftliche Theologie.

In Verbindung mit D. Carl Siegfried, D. Rudolf Seyerlen, D. Friedrich Nippold, Mitgliedern der theologischen Facultät zu Jena, und anderen namhaften Gelehrten

herausgegeben

von

**D. Adolf Hilgenfeld,**

Grossherzogl. Sächs. Kirchenrat und ordentl. Professor der Theologie in Jena.

Sechsunddreissigster Jahrgang, Zweiter Band.

Der neuen Folge erster Jahrgang.

**Leipzig.**

O. R. Reisland.

1893.

G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

# Inhaltsverzeichnis.

## Erstes Heft.



## Zweites Heft.

## Drittes Heft.



Anzeigen.



## Viertes Heft.



Anzeigen.

I.

# Das Wesen des Christenstums[1]

Von

D. Otto Pfleiderer.

Es gab eine Zeit, da man meinte, das Wesen des Christentums bestehe in einer Summe gewisser dogmatischer Sätze und kirchlicher Bräuche, und wo man nur darüber stritt, welche der verschiedenen Kirchen oder Sekten die richtigen, das Wesen des Christentums ausmachenden Dogmen und Riten habe. Darüber sind wir heute hinaus, da wir wissen, dass Dogmen und Riten nur zu den Erscheinungen einer Religion gehören, aber nicht deren eigentliches ursprüngliches Wesen ausmachen, dass dieses vielmehr in der bestimmten Art und Weise besteht, wie der Mensch sein Verhältnis zu Gott und Welt in Gefühlserregungen erlebt, die sich zu einer beharrlichen und vielen gemeinsamen Richtung des emotionalen Geistes befestigen. Freilich wird damit die Schwierigkeit nicht kleiner. Denn die Geschichte des Christentums weist ja die allergrösste Mannigfaltigkeit von Gefühlsweisen auf, die theils neben, theils nach einander bestimmte Kreise und ganze Zeitalter beherrschten. Welche dieser verschiedenartigen Gefühlsweisen ist nun als die eigentümlich christliche aufzufassen?

---

[1] Obiger Aufsatz ist ursprünglich für die in Boston erscheinende Zeitschrift: „The New World" geschrieben worden und in letzter Septembernummer derselben in englischer Sprache erschienen.

ists die der ältesten Christen, welche in Erwartung der baldigen Ankunft Christi die Welt flohen und verachteten und ihren Verfolgern stilles Dulden entgegenstellten? oder ists die der katholischen Kreuzfahrer, welche mit dem Schwert in der Hand die Welt für die Kirche, diese stolzeste aller Weltmächte, zu erobern suchten? Ists die des Mönches, der in der Klosterzelle sich kasteit, der Welt abstirbt und in ekstatischen Phantasieen sich in den Himmel zu versetzen sucht? oder die des Protestanten, welcher in der sittlichen Weltordnung die Gegenwart des Reiches Gottes findet und in der Erfüllung seiner mannigfachen weltlichen Pflichten seinem Gott zu dienen überzeugt ist? Man sieht, die Verschiedenheit der emotionalen Erscheinungsformen des Christentums ist kaum kleiner als die der dogmatischen und ritualen — natürlich, da ja die Dogmen und Riten nur der jeweilige Niederschlag und Ausdruck der herrschenden Gefühlsweisen sind.

Die Schwierigkeit, das eigentümliche Wesen einer so grossen geschichtlichen Erscheinung, wie des Christentums, richtig zu erkennen, beruht darauf, dass dieses Wesen in keiner einzelnen Form seiner geschichtlichen Entwicklung unmittelbar in seiner Vollständigkeit und Reinheit zu Tage tritt. Es ist das ideale Prinzip, welches der ganzen Entwicklung zu Grunde liegt, die geistige Lebenskraft, welche sie hervorbringt, das beherrschende Gesetz, welches dem geschichtlichen Verlauf innewohnt und ihn leitet, das ideale Endziel, welches von Anfang angestrebt wird und welchem sich das geschichtliche Leben des Christentums allmählig annähert, ohne es jedoch je in definitiver Vollkommenheit zu erreichen. Wie nun überall das Gesetz einer Entwicklung nur aus dem ganzen Verlauf derselben zu abstrahiren ist, so müsste eigentlich auch die Erkenntniss des Wesens des Christentums gewonnen werden aus einem Überblick seiner ganzen Geschichte. Doch ist auch ein abgekürztes Verfahren möglich. Denn es ist zum voraus klar, dass das eigentümliche Princip der christlichen Religion am be-

stimmtesten in ihren biblischen Anfängen zu erkennen ist, wo es als ein Neues dem Judentum und Heidentum sich gegenüberstellte und eben im Kampfe mit beiden seines neuen Wesens sich in steigender Klarheit bewusst wurde. Insbesondere ist die religiöse Persönlichkeit Jesu, aus welcher die neue Religion entsprungen ist, auch für die Erkenntnis ihres Wesens die wichtigste Quelle. Nur darf man nicht meinen, dass das Wesen des Christentums sich einfach decke mit der Summe dessen, was uns über Jesus, sein Leben und Lehren, in den Evangelien berichtet ist. Denn wollten wir auch davon absehen, dass sich darunter manches befindet, dessen geschichtliche Thatsächkeit dem Zweifel oder der Kritik unterliegt, so ist doch jedenfalls das nicht zu übersehen, dass sich keineswegs in allen Zügen seines Lebensbildes oder seiner Lehre das eigentümlich neue Prinzip gleich rein und kräftig dargetellt hat. Wie jeder reformatorische Genius, so war auch Jesus nach einer Hinsicht zwar weit erhaben über seine Zeit und Umgebung, der Träger einer originalen welterneuernden Kraft, nach anderer Hinsicht aber zugleich ein Kind seiner Zeit und seines Volks, in ihren Ueberlieferungen aufgewachsen und durch ihre Schranken teilweise gebunden. So wenig er selbst mit der bewussten Absicht, eine neue Religion zu gründen, aufgetreten ist, so wenig war auch seine Jüngergemeinde ihres wesentlichen Unterschieds oder gar Gegensatzes zum Judentum von Anfang schon bewusst. Dieses Bewusstsein hat sich erst allmählich und nicht ohne Kampf herausgebildet, als Paulus das Christentum zu den Heiden gebracht und von den Fesseln des jüdischen Gesetzes losgelöst hat. Damit erst war das neue religiöse Princip, welches im Bewusstsein und Leben Jesu noch erst implicite enthalten gewesen war, auch zur neuen Wirklichkeit entwickelt; hier erst, auf paulinischem und heidenchristlichem Boden, wurde sich das Christentum seines eigentümlichen Wesens im Gegensatz zu Judentum und Heidentum bewusst. Aber auch hier wieder fehlte viel daran,

dass das Wesen und die Wirklichkeit sich einfach und rein gedeckt hätten. Die theologische Form, in welcher Paulus und seine Schüler das reine Wesen des Christentums zum bestimmten Bewusstsein brachten, war selbst auch wieder eine den Zeitvorstellungen entnommene Einkleidung, welche dem reinen religiös-sittlichen Kern des Christentums ebensosehr zur Hülle wie zum Schutze diente. Das Wesen des Christentums ist also ebensowenig mit der Lehre des Paulus wie mit den Evangelien identisch; unmittelbar lässt es sich aus den neutestamentlichen Schriften ebenso wenig wie aus irgend welchen Zeugnissen der Kirche entnehmen. Wohl aber sind jene die vorzügliche Quelle, aus welcher sich mittelbar, durch wissenschaftliche Untersuchung und Vergleichung des Einzelnen, das gemeinsame Wesen ermitteln lässt, welches als der neue zukunftsreiche Kern unter den mancherlei zeitlichen Formen und Hüllen verborgen war. Da ferner in dem schöpferischen Lebensprinzip einer Erscheinung zugleich die kritische Norm und die regenerirende Kraft gegen seine Entartung und Erkrankung enthalten ist, so wird das aus dem Neuen Testament ermittelte Wesen des Christentums sich auch als die treibende Kraft der Reformation des 16. Jahrhunderts erweisen lassen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass wir als das Wesen des Christentums das zu betrachten haben, was sich, nach Abzug der zeitgeschichtlichen vergänglichen Hüllen, als der eigentliche bleibende Kern der neutestamentlichen und reformatorischen Religion und Sittlichkeit erkennen lässt.

Dass der charakteristische Zug der religiösen Persönlichkeit Jesu sein Bewusstsein der Gottessohnschaft gewesen sei, darf als allgemein zugestanden gelten. Hierbei kommt aber alles darauf an, was wir unter diesem Bewusstsein Jesu verstehen: ob ein allgemein menschliches religiöses Verhältnis, das in ihm zuerst zur vollen Wahrheit geworden, aber von ihm und durch ihn auch in uns allen verwirklicht werden kann nnd soll? oder ein ausschliesslich ihm eigentümliches einzigartiges Verhältniss des

ewigen metaphysischen und zeitlichen physischen Ursprungs aus Gott im Sinn der dogmatischen Trinitäts- und Christuslehre? Im letzteren Fall könnte die Gottessohnschaft Jesu zwar ein Gegenstand unseres Fürwahrhaltens sein, aber nicht ein Gegenstand unserer eigenen religiösen Erfahrung werden, nicht in unserem eigenen Gefühl von unserem Verhältniss zu Gott sich abbildlich wiederholen; es könnte dann zwar die Ueberzeugung, dass einmal in Jesu Christo ein solcher einzigartiger Gottessohn erschienen sei, als die geschichtliche Voraussetzung für die Entstehung der christlichen Religion, aber nicht als das allgemeine Wesen derselben gelten, sofern ja dieses in der allen gemeinsamen Weise des Gottesbewusstseins besteht. Nun ist aber klar, dass Jesus nach den (hierfür allein in Betracht kommenden) drei ersten Evangelien Gott nicht in anderem Sinne seinen Vater nannte, als in welchem er auch uns beten lehrte: „Unser Vater im Himmel", und in welchem er von den Friedfertigen und Barmherzigen sagte, sie werden Söhne heissen des Vaters im Himmel, der seine Sonne scheinen lässt über Gute und Böse. Und ganz in diesem Sinne hat auch Paulus gesagt: „Ihr seid alle Gottes Söhne durch den Glauben an Christum" (Gal. 3, 26) und hat demgemäss Christum den „Erstgeborenen unter vielen Brüdern" genannt (Röm. 8, 29). Hieraus erhellt, dass wir die Gotteskindschaft, welche den Grundcharakter des religiösen Selbstbewusstseins Jesu bildete, nicht für ein einzigartiges metaphysisches Verhältnis zwischen ihm und Gott halten dürfen, sondern für die erstmalige und vorbildliche Verwirklichung des religiösen Verhältnisses überhaupt, in welchem alle Menschen ihrer göttlichen Anlage und Bestimmung nach zu Gott stehen sollten, und welches in allen denen zur wirklichen Erfahrung kommt, welche an Christum glauben d. h. seinen Geist der Kindschaft sich aneignen. Hiernach dürfen wir also das Bewusstsein der Gotteskindschaft, dieses hervorstechende Neue in der Persönlichkeit Jesu, zugleich für das charakteristische Wesen der christlichen

G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

# Inhaltsverzeichnis.

## Erstes Heft.

Seite



## Zweites Heft.

das eigene erhalten und erfüllt findet, ist die Liebe, die „nicht das Ihre sucht, sondern was des andern ist“ und in dieser freiwilligen Selbsthingabe ihre Selbstbefriedigung, ihr höchstes Gut findet. So tritt an die Stelle der unfreien Abhängigkeit des gesetzlichen Knechtsdienstes beim Christen die freie Abhängigkeit der kindlichen Liebe, die den Eigenwillen an Gott opfert, um im Gotteswillen ihr wahres Selbst, ihr Lebenselement, ihre Seligkeit zu finden. „Ich kann nichts von mir selbst thun, denn ich suche nicht meinen Willen, sondern des Vaters, meine Speise ist die, dass ich thue den Willen des der mich gesandt hat und vollende sein Werk.“ „Wer in der Liebe bleibet, der bleibet in Gott und Gott in ihm.“ Joh. 4, 34. 5, 30. I Joh. 4, 16).

Liebe also ist die Grundstimmung des frommen Gefühls im Christentum, und zwar näher kindliche Liebe, weil der Mensch dabei sich durchaus als der empfangende Theil fühlt. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ (I Cor. 4, 7). Diese Stimmung dankbarer Demut geht durch alle Briefe des Apostels Paulus hindurch und bildet auch den eigentlichen Grundton seiner Erlösungslehre. Denn nicht etwa auf äussere Güter und Gaben beschränkt sich seine fromme Dankbarkeit, sondern sie bezieht sich gerade vorzugsweise auf die höchsten geistlichen Güter, auf das Bewusstsein der Erlösung und Versöhnung, auf den Besitz des heiligen Geistes als Pfandes der göttlichen Liebe und des ewigen Lebens. Der Christ weiss, dass er diese geistlichen Güter nicht von selbst hat, nicht durch eigenes Wollen und Leisten errungen und verdient, sondern dass sie Gaben sind der unverdienten göttlichen Liebe oder Gnade, Wirkungen des göttlichen Geistes, der in uns wirkt das Wollen und Vollbringen, durch den die Liebe Gottes ist ausgegossen in unser Herz, der uns die Tiefen der Gottheit aufschliesst und uns zu Gottes reinem Tempel weiht. Folgerichtig ergibt sich dies, wo einmal die Liebe als das wesentliche religiöse Verhältniss erkannt ist. Denn ist etwa Liebe eine willkürliche Leistung, die auf

Commando sich vollziehen liesse? die aus den Motiven des Eigenwillens, aus Furcht vor Strafe oder Hoffnung auf vergeltenden Lohn entspränge? ist sie nicht ein unwillkürliches Gefühl, dessen Ursprung hinausreicht über die Schranken des Ich und hineinreicht in den geheimnisvollen Grund und das verbindende Band der Geister? Gilt dies schon von aller Liebe unter Menschen, wie viel mehr von der Liebe, die Mensch und Gott zur Einheit des Lebens und Wollens verbindet! Wie sollte der Mensch aus sich allein, aus der Enge seines isolirten Einzelwesens, seines selbstisch beschränkten Eigenwillens, zu ihr fähig sein, würde diese Schranke nicht aufgehoben durch eben dieselbe höhere Geisteskraft, an die er in Liebe sich hingiebt? „Wer Gott liebt, der ist von Gott erkannt," (I Cor. 8, 3. I Joh. 4, 10.) „Darin stehet die Liebe, nicht dass wir Gott lieben, sondern dass er uns geliebet hat". Es ist das Werk Gottes, der über Allen und in Allen ist, dass die Schranke der Selbstheit in uns gebrochen und unser Herz zur Hingabe an Ihn befähigt und getrieben wird. Was auf der einen Seite die eigene freie Gehorsamsthat des Menschen, das Selbstopfer seines Willens an Gott ist, das ist von der anderen Seite betrachtet zugleich das Werk Gottes im Menschen, die Gabe seiner Gnade, der Zug und Trieb seines heiligen Geistes. „Nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir" (Gal. 2, 20) sagt der Apostel; Christus, der Herr, welcher der Geist ist, der geistliche Mensch vom Himmel oder das Göttliche und Ewige im Menschen, das ist's, was die Schranken der natürlichen, sinnlich und selbstisch gerichteten Individualität durchbricht und zum herrschenden Princip im Ich wird, dieses zur „neuen Schöpfung" (καινὴ κτίσις) umgestaltend. So wird der Mensch, das Kind der Erde, zum Bürger des Himmelreichs, aus einem unfreien Knecht zum freien Kind Gottes; den in der Weltlust Verlorenen führt der Zug des Vaters heim an das Vaterherz, durch Gott wird der gottentstammte, aber gottentfremdete versöhnt mit Gott, ein Mensch Gottes, ein

Geistesmensch, ein Erbe ewigen Lebens. Hier stehen wir vor dem innersten Geheimnis christlicher Frömmigkeit, dem eigentlichen und einzigen Wunder, das der Verstand mit seinen scheidenden Begriffen nicht mehr zu durchdringen und zu ermessen vermag, und das doch so wahr, so erfahrungsmässige Wirklichkeit ist, wie nur irgendein Lebenszustand, in welchem wir des Ineinander der besonderen Kräfte und des beherrschenden Ganzen, der Freiheit und der Abhängigkeit, des Fürsichseins und des Seins im Anderen unmittelbar inne werden.

Wir haben zuerst das Wesen des Christentums in seinem einheitlichen Mittelpunkt, als Grundstimmung des frommen Gemüts zu beschreiben gesucht. Von hier aus wenden wir uns zur Beschreibung der in jenem Kern eingewickelten cardinalen Aussagen über Gott, Mensch und Welt, in welchen die Elemente der christlichen Lehrsatzungen oder „Dogmen" enthalten sind. Aber nicht diese selbst gehen uns hier an, sondern nur der ursprüngliche religiöse Kern, der dem christlichen Bewusstsein als solchem wesentlich ist, und der in den Dogmen seine mannigfache und verschiedenartige kirchlich-scholastische Ausgestaltung und zugleich Verhüllung erfahren hat.

Indem der Christ sich im Kindesverhältnis zu Gott stehend fühlt, erkennt er Gott als Vater oder als die heilige Liebe. Darin liegt der wesentliche Unterschied des christlichen Gottesbegriffs sowohl vom jüdischen als vom heidnischen. Die heidnischen Götter sind personificirte Naturmächte und potenzirte, ästhetisch idealisirte Menschen, an Macht zwar den irdischen Menschen überlegen, aber nicht an geistigem Wesen, nicht an sittlichem Gehalt über sie erhaben. Zwar finden wir in den höheren heidnischen Religionen auch mannigfache Ansätze zur ethischen Idealisirung der Götter, aber sie kommen nirgends zur consequenten Durchführung und können es nicht auf dem Boden der Naturreligion, wo der Geist noch nicht in seinem Unterschied von der Natur als der heilige Wille des unbedingten

Guten erkannt ist. Einen teilweisen Ersatz dafür bietet allerdings die ästhetische Idealisirung der Naturgötter in der griechischen Religion; in ihren Göttern ist die rohe Natur überwunden und ist das Ideal jener massvollen Harmonie der natürlichen Kräfte und Triebe, jener durchgeisteten, verfeinerten und verklärten Natürlichkeit oder Schönheit ausgeprägt, welche auch das sittliche Lebensideal der Griechen, die *καλοκἀγαθία* gewesen ist. Aber sowenig dieses über die natürliche Eudaemonie zum Bewusstsein eines unbedingt verpflichtenden Gesetzes hinausdrang, ebensowenig konnte die ästhetische Idealisirung der Naturgötter zum Gedanken eines übernatürlichen freien Geistes führen, der seinen eigenen Willen allen Wesen zum unbedingten Gesetz macht. Die heidnische Gottheit blieb unter allen ihren Wandlungen zu tief in das Natürliche verstrickt, zu mannigfach mit den Unvollkommenheiten, Mängeln, Leidenschaften und Widersprüchen der sinnlichen Menschennatur behaftet, als dass der Gedanke der in sich selbst einigen sittlichen Vollkommenheit oder „Heiligkeit“ auf sie anwendbar gewesen wäre. Eben dies war hingegen das specifische Merkmal des Gottes Israels: er ist der „Heilige“, d. h. der über alles natürliche Dasein schlechthin Erhabene, in sich selbst Freie, der allgewaltige und unvergleichliche, furchtbar majestätische Herr, der seinen eigenen Willen den Meschen zum unbedingten Gesetz macht und über dessen Erfüllung in unweigerlichem Gehorsam eifersüchtig wacht. Sein Wille offenbart sich in bestimmten Geboten, die neben den sittlichen, dem eigenen Zweck der menschlichen Gesellschaft entsprechenden, Regeln auch viele äusserliche Ordnungen ritueller Art enthalten, und alle diese Gebote, welcherlei Inhalt sie im Einzelnen haben mögen, gelten gleich sehr als buchstäbliche Autorität, weil sie eben von Gott stammen, dessen Wille allein festsetzt, was dem Menschen als gut zu gelten habe. Der Mensch hat diesem geoffenbarten Willen seines Gottes gegenüber nicht zu fragen: warum? wozu? sondern er hat blindlings dem

zu gehorchen, was ihm einmal geboten ist; übertritt er aber die Gebote, so hat er die Strafen des strengen Richters zu fürchten, dessen heilige Majestät für den Ungehorsamen zum furchtbaren Zorngericht wird, in welchem der Heilige Israels seine verletzte Ehre rächt. Wohl kennen die Propheten und Psalmen auch den barmherzigen und gnädigen, geduldigen und langmütigen Gott, der nicht unerbittlich straft, sondern dem Reuigen huldvoll vergibt; aber diese Ansätze zum evangelischen Gottesbegriff sind in der Gesetzesreligion des Judentums nicht nur nicht durchgeführt, sondern, je consequenter sie sich ausgebildet hat, desto mehr verkümmert und zurückgedrängt worden, und das war auf diesem Standpunkt ganz natürlich. Denn wo einmal das religiöse Verhältnis als das Rechtsverhältnis zwischen Herr und Knecht, Gebieter und Unterthan gefasst ist, da kann die Bethätigung des göttlichen Willens consequenter Weise nur die richtende Vergeltung in Lohn und Strafe sein. Göttlicher und menschlicher Wille sind hier durch unendliche Kluft getrennt, der göttlichen Forderung steht die menschliche Leistung gegenüber, und der Mensch, der aus eigener Kraft dem göttlichen Gebot genügt, erwirbt damit den Anspruch, dass dafür auch wieder Gott seinen eigenen Wünschen in entsprechender Lohnvergeltung genüge. Zu einem inneren Einswerden von göttlichem und menschlichem Willen in kindlicher Liebe kann es hierbei nicht kommen; der heilige Gott bleibt dem unheiligen Menschen, der nur Fleisch ist und fleischlich denkt, immer gleich ferne, sei es als der furchtbare Richter, vor dem der schuldbewusste Mensch zittert, sei es als der belohnende Vergelter, mit welchem der selbstgerechte Mensch um seine Lohnansprüche rechtet und marktet. Der Pharisäismus mit seinem Verdienst, seiner äusserlichen Gesetzlichkeit, seiner stolzen Selbstgerechtigkeit, seinem lieblosen Hochmut — so fern auch das alles dem edleren Geist der Propheten stand, war doch nur die natürliche Consequenz der Gesetzesreligion, für

welche Gott nur der heilige Herr, nicht der Vater, nicht die heilige Liebe ist.

Der Gott des Christentums ist nicht mehr, wie die heidnische Gottheit, Naturmacht oder verfeinerte menschliche Natur, sondern er ist, wie der jüdische, übernatürlicher Geist, sittlicher Wille. Aber er ist auch nicht mehr, wie der Heilige Israels, bloss jenseitiger Wille, über dem Menschen und seinen Lebenszwecken unendlich erhaben und ihm fremd als fordernder Gebieter und Richter gegenüberstehend, sondern er ist die Liebe, deren Wesen es ist, sich selbst mitzuteilen, sich herabzulassen zu den schwachen und sündigen Menschen, die doch nicht blos Fleisch, sondern auch Geist von Gottes Geist und zu seinen Ebenbildern und Kindern angelegt sind, und sie in die Gemeinschaft göttlichen Lebens aufzunehmen. Zwar ist es auch dem christlichen Gott wesentlich, heiliger Wille zu sein, der seinen eigenen Zweck des Guten zum unbedingten Gesetz aller Creatur macht und das Widerstreben gegen seine heilige Ordnung mit dem Verderben des Sünders straft. „Fürchtet euch vor dem (Gott), der Leib und Seele verderben kann in die Hölle“, (Mtth. 10, 28. Gal. 6, 7 f.) sagt Jesus, und Paulus warnt die Galater: „Irret euch nicht, Gott lässt sein nicht spotten: wer auf das Fleisch säet, der wird vom Fleisch das Verderben ernten!“ Es wäre also ein schwerer Irrtum, zu meinen, dass im Christentum die Heiligkeit Gottes und damit die Unverbrüchlichkeit der Gesetze der sittlichen Weltordnung nicht mehr gelte. Dennoch unterscheidet sich der Gedanke der heiligen Liebe, worin der Christ das Wesen Gottes denkt, in mehrfacher Hinsicht wesentlich von dem „Heiligen Israels“. Zunächst ist der Inhalt des uns verpflichtenden göttlichen Willens nicht eine unserem eigenen Wesen fremde und gleichgiltige Willkürsatzung, sondern es ist der Zweck der allweisen Liebe, die nur unser eigenes Bestes will, es ist der Inhalt des ewigen Vernunftwillens, in dem also alle wahren vernünftigen Zwecke des mensch-

lichen Willens nicht verneint, sondern bejaht sind und nur der Unvernunft und Unordnung des selbstischen Eigenwillen gewehrt ist. Darum drückt sich der Inhalt des göttlichen Willens für uns nicht mehr, wie für die Juden, in einer Summe von Geboten und Satzungen aus, deren Buchstabe als solcher ein für allemal verbindliche Autorität haben sollte; sondern indem Gott uns verpflichtet, dem Guten zu leben, sein Reich und seine Gerechtigkeit zu unserem höchsten Strebeziel zu machen, überlässt er es uns, im Verlaufe der geschichtlichen Erfahrung immer besser zu erkennen und zu prüfen, was im Einzelnen der Wille Gottes, was das Gute, das Wohlgefällige und das Vollkommene für die Gesamtheit wie für jeden Einzelnen an seinem besonderen Ort und nach seiner besonderen Art sei (Röm. 12, 2.). Statt also durch eine einmalige buchstäbliche Gesetzesoffenbarung unsere eigene sittliche Einsicht zu lähmen und festzunageln, fordert die heilige Liebe von uns im Gegenteil ein fortschreitendes Wachsen an selbstständiger Erkenntnis des Guten. Sonach bedeutet die göttliche Heiligkeit für uns nicht die Verneinung, sondern die Bejahung und Begründung der sittlichen „Autonomie“. Wenn es ferner auch für uns noch volle Wahrheit hat, was Jesaia (Jes. 5, 16) sagte, dass der Heilige sich als heilig erweise in Gerechtigkeit und Gericht, so hat doch das Richten und Strafen als Aussage von dem Gott, der heilige Liebe ist, eine andere Bedeutung bekommen als in der Gesetzesreligion. Die Strafe ist nicht mehr ein vergeltender Rechtsakt, der an sich selbst Zweck wäre oder gar die verletzte Ehre Gottes rächen, ihm Genugthuung verschaffen sollte, sondern sie ist das Mittel der „erziehenden Gnade“ (Tit. 2, 12), welche uns durch die Übel, die sie als unvermeidliche Folgen an die Sünde geknüpft hat, von dem tiefsten Übel, dem Eigenwillen heilen, zur Besinnung, zur Einkehr und Umkehr und damit zum Heile führen und treiben will. „Gott züchtiget uns zum Heil, damit wir seiner Heiligkeit teilhaft werden“ (Hebr. 12, 10.) Dieses Wort führt uns endlich

noch auf den wichtigsten Unterscheidungspunkt. Der Heilige Israels stellte das Gesetz der Gebote als Forderungen für den menschlichen Willen auf, aber diesen Forderungen zu genügen war des Menschen eigene Sache; die heilige Liebe aber fordert nicht blos das Gute, sondern sie gibt und wirkt auch selbst die Erfüllung des Geforderten, wie Augustin treffend sagte: „Jube quod vis et da quod jubes!" (II Cor. 3, 6. Röm. 8, 2. 12; 2). Der Wille der heiligen Liebe bleibt nicht ein dem Menschen äusserlicher Gesetzesbuchstabe. der wohl richten und töten, aber nicht beleben kann, sondern er wird im Herzen des Menschen selbst zur belebenden Kraft heiligen Geistes, zum neuen und freien Lebensprincip, das seine göttliche Herkunft verrät in der Erzeugung gottgemässer Gesinnung. Seine Früchte sind die christlichen Tugenden, obenan die Liebe, die des Gesetzes thatsächliche Erfüllung ist, weil sie von selbst dem Nächsten nichts Böses thun, wohl aber alles Übel und Böse durch Gutes überwinden will (Röm. 12, 21. 13, 10. Gal. 5, 22). Das ist die höchste Offenbarung Gottes als der heiligen Liebe, dass er im Menschen selbst auch den heiligen Liebestrieb weckt, durch welchen die Macht der Sünde, der eigenen und fremden, überwunden und eine Gemeinschaft des Guten gestiftet wird, in welcher jeder Einzelne ein freier Mitarbeiter an der Verwirklichung des göttlichen Weltzweckes wird. Eben in diesem wirksamen Überwinden der Sünde, wie es Gottes heiliger Geist im Inneren des Menschenherzens und wie es dann in Kraft dieses Geistes auch wieder der Mensch an seinen Brüdern vollbringt, darin liegt die Vergebung der Sünde eingeschlossen, die also allerdings eine Gnadengabe der göttlichen Liebe ist, aber der heiligen Liebe, die nicht etwa nur die Sünde übersieht und die Strafe der Schuld erlässt, sondern welche die Schuld selbst dadurch tilgt und gutmacht, dass sie die Macht des natürlichen Sündentriebes durch die höhere Macht des heiligen Geistestriebes bricht und überwindet. „Das Gesetz des Geistes des Lebens in

Christo hat dich freigemacht vom Gezetz der Sünde und des Todes" (Röm. 8, 2). Das ist die erlösende und versöhnende Offenbarung des Wesens Gottes als der Liebe, die mit der heiligen Gerechtigkeit eins ist.

Dem christlichen Bewusstsein von Gott entspricht die Beurteilung des Menschen als des Kindes Gottes, in welcher der höchste Idealismus mit nüchternstem Realismus sich verbindet. In den heidnischen Urteilen über das menschliche Geschlecht bewährt sich meist das Wort, dass des Menschen Herz ein trotzig und verzagt Ding zugleich ist. Da zeigt sich auf der einen Seite jener himmelstürmende Übermut, wie ihn die Mythen vom Turmbau zu Babel und von Prometheus typisch darstellen: der Mensch in seinem Culturstreben, seinem Wissen und Können dünkt sich den Göttern gleich, er hält sich, wie die Aufklärung der Sophisten und Stoiker lehrte, für das Mass aller Dinge und glaubt mittelst seines vernünftigen Denkens ein Herr der Welt, König und Gott, von Niemandem abhängig und Niemandem verantwortlich zu sein. Zu dieser Menschenvergötterung, die im römischen Caesarencult zur extremsten Erscheinung gekommen ist, bildet das Gegenstück die tiefe Menschenverachtung, welche der heidnischen Welt überall eigen ist und in der Behandlung der Frauen, Sklaven, Fremden und Feinde sich verrät; es ist nicht der Mensch als solcher, welchem Würde und Rechte zugestanden werden, sondern nur der Staatsbürger besitzt solche, der freie Mann, welcher in seiner persönlichen Leistungsfähigkeit, Tapferkeit oder Klugheit, Ansehen oder Reichtum, einen Wert für die Gesamtheit repräsentirt; dagegen gelten der Fremde, der Barbare und Sklave für Wesen niederer Ordnung, von der Natur selbst zur Knechtschaft bestimmt, aller persönlichen Rechte entbehrend, und auch die Frau gilt nicht für ebenbürtig dem Mann, weil sie ihm in den Tugenden, die für das Gemeinwesen von wichtigster Bedeutung sind, nicht gewachsen ist. Die Schätzung des Menschen überhaupt und jedes Einzelnen

ist in der antiken Welt überall eine äusserliche, nach seiner politischen und socialen Stellung und Leistungsfähigkeit; von einer Schätzung seines Wertes nach seinem inneren Sein, seiner Gesinnung, Herzensreinheit, Charakterstärke finden sich höchstens vereinzelte schwache Ansätze. Bei den Juden war der nationale Egoismus und die Verachtung der Heiden noch schroffer, als bei diesen die Verachtung der Barbaren, weil das nationale Bewusstsein durch das der religiösen Besonderheit und Überlegenheit noch gesteigert wurde; nur die Juden galten dem Pharisäer als Gegenstände göttlichen Wohlgefallens und Fürsorge, die Heiden aber als Gegenstände des Zornes und strafenden Gerichts Gottes und demgemäss muss auch der fromme Jude sich gegen sie nur abschliessend verhalten. Und auch innerhalb der jüdischen Volksgemeinschaft selbst war die Schätzung des Einzelnen kaum weniger äusserlich und oberflächlich, als bei den Heiden, nur mit dem Unterschied, dass der Massstab der Beurteilung hier, entsprechend dem theokratischen Ideal dieses Volks, mehr die religiös-rituelle als die weltlich-culturelle Leistungsfähigkeit und Verdienstlichkeit war. Der heidnischen Selbstvergötterung entsprach die jüdische Selbstgerechtigkeit, der heidnischen Verachtung der Barbaren und Sclaven die pharisäische Verachtung der Heiden und des niederen gesetzlosen Volks (des „Am haarez“.)

Die Schätzung der Menschenwürde in allen Menschen ohne Unterschied der Nation, des Standes und Geschlechts hat erst das C h r i s t e n t u m gebracht. „Hier ist nicht Jude noch Grieche, nicht Knecht noch Freier, nicht Mann noch Weib, denn ihr seid allzumal eins in Christo“, sagt Paulus den Galatern (3, 28). Der Grund dieser, für die ganze fernere Geschichte der Menschheit entscheidenden und grundlegenden Anerkennung der u n i v e r s e l l e n Hu m a n i t ä t lag in dem religiösen Bewusstsein von dem allgemeinen gleichen Verhältniss aller Menschen zu Gott, und zwar in doppelter, negativer und positiver Hinsicht. Einer-

seits heisst es: „Sie sind allzumal Sünder und ermangeln des Ruhms, den sie vor Gott haben sollten“ (Röm. 3, 23); andererseits gilt doch zugleich, dass Gott seine Sonne scheinen lässt über Gute und Böse (Mth. 5, 45), dass er nicht blos ein Gott der Juden sondern auch der Heiden ist (Röm. 3, 29), und dass jede einzelne Menschenseele in seinen Augen einen durch die ganze Welt nicht aufzuwiegenden Wert hat (Mc. 8, 36). Es ist aber beachtenswert und bezeichnend für den nüchternen Realismus, auf welchem sich das christliche Menschheitsideal erhebt, dass die Bibel überall viel weniger von der allgemeinen menschlischen Würde redet, als von der menschlischen allgemeinen Unwürde, Verdienstlosigkeit, Schwachheit und Erlösungsbedürftigkeit. Dieses Urteil wird von Paulus, wie auch schon vonJesus, in erster Linie gegen die hochmütige Selbstgerechtigkeit der Juden geltend gemacht, aber es gilt natürlich ebenso auch für die Heiden. Die Verkünder der christlichen Heilsbotschaft waren nicht, wie moderne Weltverbesserer, optimistische Schwärmer, welche die menschlische Natur für vortrefflich halten und alle Uebel nur von zufälligen äusseren Umständen herleiten. Wie schon die Propheten, so haben auch Jesus und die Apostel tiefer den Grund aller äusseren Schäden erkannt: sie fanden ihn in der selbstischen Lust des menschlichen Herzens, das sich über die ewige sittliche Gottesordnung hinwegsetzen will. „Aus dem Herzen gehen hervor die argen Gedanken, die den Menschen verunreinigen (Mc. 7, 21); ein Jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizt und gelockt wird (Jac. 1, 14); das Fleisch gelüstet wider den Geist (Gal. 5, 17); ich sehe ein Gesetz in meinen Gliedern, das widerstreitet dem Gesetz in meinem Gemüte und nimmt mich gefangen in der Sünden Gesetz, welches ist in meisen Gliedern: ich elender Mensch, wer wird mich retten von diesem Todesleib (Röm. 7, 23)“ so lauten die einstimmigen Urteile des neuen Testaments; Paulus aber fügte hinzu, dass dieses allgemeine Sündenelend der Mensch-

heit beruhe auf einem über die ganze Gattung von Adams Fall an ergangenen göttlichen Strafurteil oder Fluch (Röm. 5, 12 ff.) Es war dies eine aus der pharisäischen Theologie herstammende Theorie, welche dann später von der augustinisch-kirchlichen Lehrweise zur Grundlage der Lehre vom Menschen gemacht worden ist, weshalb noch immer die Meisten meinen, dass mit dieser speciellen Theorie die ganze christliche Beurteilung des natürlichen Menschen stehe und falle. Das ist ein völliger Irrtum; jene pharisäische und paulinische Theorie vom Fluch über Adams Geschlecht bildet weder im neuen noch alten Testament die Grundlage der Lehre vom sittlichen Zustand des natürlichen Menschen, sondern diese stammt einfach aus der nüchternen und durch keinerlei Vorurteile bestochenen sittlichen Beurteilung der menschlischen Natur, wie sie sich in der allgemeinen Erfahrung darstellt. Und diese Erfahrung bleibt immer die gleiche, welche Ansicht man auch über die geschichtlichen Anfänge unserer Gattung sich bilden möge. Auch wer die Geschichte von Adams Fall für einen Mythus hält, wird darum doch nicht umhin können, die Berechtigung des neutestamentlichen Urteils anzuerkennen, dass alles, was vom Fleisch geboren ist, Fleisch ist, und dass das Fleisch gelüstet wider den Geist, so dass wir das Vollbringen des Guten nicht finden können und des Ruhmes ermangeln, den wir vor Gott haben sollen, kurz dass die Sünde, dieser Hang des gottwidrigen Eigenwillens, eine im innersten Wesen der menschlichen Natur wurzelnde und die ganze Gattung beherrschende Macht sei, wider die der Einzelne für sich allein den ungleichen Kampf nicht siegreich zu bestehen vermöchte, wenn ihm nicht die erlösende und erziehende Kraft des göttlichen Geistes in der Gemeinschaft des Gottesreiches zu Hilfe käme.

Zur allgemeinen Sünde und Erlösungsbedürftigkeit bildet die Kehrseite die allgemeine Erlösungsfähigkeit aller Menschen, welche beruht auf dem unzerstörbaren Kern des göttlichen Ebenbildes, welches in

jedem Menschenkinde angelegt ist und auch unter dem Dornengestrüppe der Sünde und Weltlust nie ganz erstirbt, sondern der lebendige Keim einer besseren Zukunft, eines neuen Menschen Gottes bleibt. Dieser göttliche Keim äussert sich weniger im Wissen, wie die Griechen meinten, als im Gewissen, diesem „Licht das in dir ist" (Matth. 6, 23), diesem vom ewigen Logos erleuchteten inneren Gottesgesetz (Joh. 1, 9. Röm. 2, 14), welches uns erkennen lässt, was wir sind und was wir sein sollten. Es äussert sich in dem schmerzlichen Gefühl unserer geistlichen Schwachheit und Armut, in der Trauer über die Unreinheit unseres Herzens, die uns von dem heiligen Gott scheidet, über die Unfreiheit, in deren Bann uns die Sünde gefangen hält, über das Verlorensein in den Irrgängen der Weltlust und Weltsorge; es äussert sich in dem Hunger und Durst nach Gerechtigkeit, nach Frieden mit Gott, nach Freiheit von Sünde und Welt, kurz in dem tiefen Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 7, 24. Matth. 5, 6), welches als solches zugleich schon die Bürgschaft der Erlösungsfähigkeit ist. Damit kommt eine völlig neue Schätzung des Menschen zur Geltung: nicht mehr, was er äusserlich ist, leistet, für die Gesellschaft gilt, entscheidet über seinen Wert, sondern sein innerstes Fühlen, die Richtung seiner Seele auf das göttlich Gute, und wäre es zunächst auch nur das schmerzliche Vermissen desselben und herzliche Verlangen nach demselben. Wo Jesus diesem Gefühl begegnete, da wusste er, dass Solchen das Heil bereitet sei; darum erbarmte er sich in rettender Heilandsliebe des hirtenlosen, verschmachteten und zerstreuten Volks; darum nahm er sich der Zöllner und Sünder an, der von der respectablen Gesellschaft Verstossenenen, darum sagte er, dass der reuigen Sünderin viel vergeben sei, weil sie viel geliebet habe, und der demütig bussfertige Zöllner gerechtfertigt vor dem selbstgerechten Pharisäer aus dem Tempel gehe. Was er den leiblich und geistlich Kranken, den Mühseligen und Beladenen darbot, war eben die Erfüllung ihres Verlangens

nach Heilung, es war die Weckung und Belebung des in ihnen noch gebundenen besseren Selbsts und neuen Lebens. In ihm, der die unreinen Geister durch die Macht des heiligen Liebesgeistes bändigte und austrieb, fanden die Heilsbegierigen das verwirklicht, was ihnen als Ziel ihres Strebens vorschwebte, die Ruhe der mit Gott verbundenen Seele und die Kraft zum freudigen Tragen der Last, die in Gottes Reich jedem obliegt. So fanden sie in ihm den Meister, Hirten, Arzt und Herrn, sie glaubten an seinen Heilandsberuf, weil sie seine Heilandskraft an sich selbst erfuhren; so bildete sich um ihn eine Jüngerschaar, in welcher sein Geist der heilenden und heiligenden Liebe Alle verband und beseelte und zu einer reinen Gemeinde des sittlichen Gottesreiches den Grund legte, in welchem der Gemeingeist des Guten sich als die siegreiche Macht über Sünde und Übel bewährt.

Das ist die erlösende Wirkung, welche von Jesus Christus, wie ihn die älteren Evangelien uns beschreiben, ausgegangen ist. Wohl etwas anders in der Form der Darstellung, aber kaum wesentlich anders im Kern der Sache hat auch Paulus und das übrige neue Testament die Erlösung durch den Glauben an Christum oder an das Evangelium verstanden. Die Erlösung im evangelischen Sinn ist nicht ein einmaliger wunderbarer Vorgang, der ausserhalb der Menschheit durch einen übermenschlichen Mittler zwischen Gottheit und Menschheit vollbracht worden wäre, sondern sie ist ein innerer Vorgang in den Herzen der Menschen, der sich immer und überall wiederholt, wo die gebundenen und erkrankten Kräfte der Seele befreit und geheilt werden, wo das in jedem schlummernde Gottesebenbild und Gotteskind zum Leben erweckt, zur Wirklichkeit und Kräftigkeit gebracht wird. Eine derartige Wirkung geht nun in jeder Gemeinschaft von den (relativ) Gesunden und Kräftigen auf die anderen aus; es besteht ja eben darin der erziehende Einfluss der Gemeinschaft, dass die noch auf niederer Stufe geistiger Entwick-

lung Stehenden von den Geförderten, in welchen das schon wirklich ist, was in jenen erst werden soll, zu sich emporgezogen werden. Diejenigen, in welchen die geistlichen Anlagen der Menschheit so hoch über ihre Umgebung hinaus gesteigert waren, dass sie das Ideal des Menschen durch ihr persönliches Sein und Wirken auf eine höhere Stufe seiner geschichtlichen Entwicklung erhoben, nennen wir Heroen und Propheten, Bahnbrecher und Führer der Menschheit in ihrem Ringen nach dem idealen Ziel, nach der sittlichen Freiheit. Von diesen allen geht eine gewisse erlösende Wirkung aus auf ihre Mit- und Nachwelt, um so stärker, je höher und reiner das Ideal ist, das in ihnen zur Erscheinung und zum Durchbruch kam; denn eben das Ideal, die sittlich-religiöse Wahrheit, ist die befreiende und erhebende Macht, (Joh. 8, 32) die einzelne Person immer nur insoweit, als sie Vorbild und Organ der Idee ist. Unter allen diesen sittlichen und religiösen Genien und Heroen der Geschichte nimmt nun aber Jesus die centrale Stelle ein. Denn er hat zu der Zeit, da die alte Welt, an ihren bisherigen Idealen irre geworden, gleichsam vor dem geistigen Bankrott stand, das neue und erhabendste Ideal des Menschen als des Gotteskindes durch die Offenbarung des ewigen Logos in seinem Inneren erkannt, hat es in seinem Leben und Lehren vorbildlich und anschaulich, ergreifend und erziehend für alle Empfänglichen dargestellt, und hat zuletzt sein Leben eingesetzt für seine Verwirklichung in einer Gemeinde der Gotteskinder, diesem neuen geistigen Gottesreich, das an die Stelle der fleischlichen Messiasreichshoffnungen der Juden getreten ist. Darum heisst mit Recht Jesus der Erlöser und Heiland der Menschen *κατ᾽ ἐξοχήν* und sein Lebenswerk das Erlösungswerk oder die Heilsoffenbarung *κατ᾽ ἐξοχήν*; denn seine Erscheinung war der Wendepunkt der Zeiten und sein Werk der entscheidende Sieg der befreienden Wahrheit und Liebe über die Macht der Finsternis, über die unreinen Geister der Sünde und des Wahns, in deren Banden die Menschheit

gefangen war; mit seinem Tod, der zugleich der Sieg seiner Sache war, war der Sieg des göttlichen Princips in der Menschheit für immer entschieden und für jeden seiner Nachfolger verbürgt. Es liegt also auch ein tiefer Sinn allem dem zu Grunde, was die Kirche über Christi Person und Werk und besonders über seinen Erlösungstod ausgesagt hat; nur dürfen wir dabei nicht vergessen, zwischen dem sinnvollen Kern und dem mythischen Sinnbild zu unterscheiden, dürfen nicht vergessen, dass das eigentlich erlösende nicht die Wahrheit von Jesu Christi alleiniger wunderbarer Gottessohnschaft sein kann, die ja, weil sie ihm ausschliesslich eigen wäre, uns nichts helfen würde, sondern die Wahrheit der allgemeinmenschlichen Gotteskindschaft, dieses religiös-sittliche Menschheitsideal, welches er mit der originalen Kraft des Genius in seiner Person vorbildlich für uns alle dargestellt und damit seine Verwirklichung für alle Menschen ermöglicht und begründet hat. In der Wahrheit dieses Ideals des Menschen als des Gotteskindes besteht das Wesen des Christentums und im Aneignen dieses Ideals zur eigenen Überzeugung und zum Princip des ganzen Lebens besteht der wahre erlösende und beseligende Glaube des Christen, der also überall da, aber auch nur da vorhanden ist, wo der Geist Christi, „des Erstgeborenen unter vielen Brüdern“ (Röm. 8, 29) im Herzen lebt und im Leben sich bewährt.

Alle praktischen Ideale wirken gemeinschaftstiftend; indem sie das, was in allen als unbewusste Anlage, in vielen als halbbewusstes Ahnen und Sehnen vorhanden war, zum klaren Bewusstsein erheben, wirken sie eine gemeinsame Überzeugung und Gesinnung, welche das stärkste Band aller menschlichee Gemeinschaft ist. Je wahrer und reiner ein sittlich-religiöses Ideal ist, desto weniger kann seine Bedeutung auf einen engen, etwa volkstümlichen Kreis beschränkt bleiben, desto weiter wird seine Geltung als massgebende Autorität, also seine gemeinschaftbildende Kraft sich erstrecken. Daraus erhellt, dass das höchste

Ideal, das des Menschen als Gotteskindes, auch den weitesten Machtbereich haben muss, dass es eine unbegrenzte allumfassende Gemeinschaft der Menschen zu stiften befähigt und bestimmt ist. Diese Gemeinschaft aller Menschen auf Grund des göttlichen Menschheitsideals ist der sittliche Begriff des „Reiches Gottes“, der sonach im Begriff des Gotteskindes als dessen notwendige Folge eingeschlossen ist. Dass Jesus in der Sammlung seiner Jüngergemeinde den Grund zur geschichtlichen Verwirklichung des sittlichen Gottesreiches gelegt hat, ist eine Thatsache, an welcher auch dadurch nichts wesentliches geändert wird, dass wir nicht sicher wissen, wie weit er diesen sittlich-universalen Reichsbegriff mit bewusster Unterscheidung vom jüdischen, beziehungsweise apokalyptischen Begriff des Messiasreiches erfasst habe. Die universal-sittliche Consequenz, die in dem Ideal des Gotteskindes eingeschlossen und vielleicht für das Bewusstsein Jesu noch mehr oder weniger verhüllt war, hat dann aber jedenfalls der Apostel Paulus mit voller Bestimmtheit und Energie gezogen. Das Evangelium von dem in Jesu geoffenbarten himmlischen (idealen) Gottessohn gilt ihm als die allgemeine Heilskraft für alle Glaubenden, Griechen wie Juden (Röm. 1, 17) und damit als das Band, welches alle Völker und Menschen zur Einheit des „Leibes Christi“ verbinden soll (I Cor. 12. 12 ff.). Mit diesem Begriff hat Paulus dem Gedanken eines von einem geistig-sittlichen Prinzip beherrschten Organismus der Menschheit einen tiefsinnigen Ausdruck gegeben, dessen Tragweite weit hinausreicht über den Kosmopolitismus der Stoiker. Dieser war eine Reaction gegen die antike Staatsvergötterung; das erstarkte persönliche Selbstbewusstsein emancipirte sich von der Übermacht der staatlichen Gemeinschaft, in welcher es bisher unselbständig gebunden gewesen war; aber indem die nationalen Schranken und Bande vom skeptischen Verstand entwertet und zerstört wurden, wurde nicht eine neue und höhere Gemeinschaftsform an ihre Stelle gesetzt, sondern es trat nur der socialis-

tischen Einseitigkeit des antiken Staatsbegriffs das ebenso einseitige Princip der selbstherrlichen und selbstgenügsamen Einzelpersonen entgegen; das stoische Weltbürgertum drückte nicht ein positives, den Menschen an die Menschheit bindendes Gemeinschaftsbewusstsein aus, sondern nur die Verneinung der engeren Bande, welche den Bürger an das staatliche Gemeinwesen seines Volkes knüpfen, zu Gunsten eines alle sittliche Gemeinschaft auflösenden atomistischen Individualismus und Egoismus. Während so die antike Moral, seit sie sich von der Vätersitte losgerissen, zwischen entgegengesetzten Extremen haltlos hin und her schwankte, hat das Evangelium von der Gotteskindschaft aller Menschen ein neues sittliches Princip geoffenbart, welches beide Seiten in höherer Einheit umschliesst: die verbindende Macht des Gemeingeistes und das selbständige Recht des persönlichen Geistes. Die Gemeinde Christi bildet einen Organismus, in welchem der eine Geist der Gotteskindschaft oder der heiligen Liebe alle (die nicht bloss in äusserem Schein, sondern in der That und Wahrheit zu ihr gehören) so verbindet, dass die Einzelnen sich als Glieder und Werkzeuge des Ganzen fühlen und seinen allgemeinen Zwecken in selbstloser Hingabe dienen. Hinwiederum lebt aber dieser selbige Geist, der das Ganze beseelt und regiert, auch in den einzelnen Gliedern als das Princip ihrer sittlichen Persönlichkeit, ihrer selbständigen religiös-sittlichen Gewissens- und Charakterbildung. Jeder einzelne Christ, nicht blos die Gesamtgemeinde, ist nach Paulus ein Tempel des heiligen Geistes, ein Geistesmensch, und von diesem sagt Paulus (I Cor. 2, 15), dass er alles beurteile und von Niemandem beurteilt werde, d. h. dass er in Fragen der sittlichen und religiösen Wahrheit die höchste Autorität nicht ausser sich, sondern in sich habe. Ebenso heisst es bei Johannes (Joh. 14, 23), dass Gott und Christus im heiligen Geist zu dem, der ihn liebt, kommen und Wohnung in ihm machen werden, dass also jeder Christ kraft seiner Gottes-

liebe das volle Heil innerlich zu eigen habe und unmittelbar mit Gott geeint sei. Auch schon für die Wirksamkeit Jesu ist dies charakteristisch, dass er mit seiner Einladung zum Gottesreich sich nicht an die Massen, sondern an die Einzelnen wandte, an die empfänglichen Seelen, und diese durch erziehende Arbeit mit seinem Geist zu durchdringen suchte, um so aus den geistlich belebten Personen eine lebendige Gottesgemeinde zu bilden, diesen neuen, nicht mit Händen gemachten Tempel. Und was ist die durch das ganze neue Testament gleichmässig hindurchgehende Hoffnung auf die Auferstehung der einzelnen Christen bei der Parusie anderes als die feierliche Verbürgung des ewigen Rechtes der sittlichen und geistlichen Persönlichkeit? Dieses Recht anzweifeln heisst das Wesen des Christentums verkennen, dieses Recht antasten heisst das Christentum ins Herz treffen. Aber weil dieses sittliche Recht der Persönlichkeit im Christentum religiös begründet ist — auf den Glauben, der uns zu Gotteskindern macht, auf die Gottesliebe, in welcher wir Gott in uns wohnend fühlen — so ist damit von vorneherein das Extrem eines egoistischen, antisocialen Individualismus ausgeschlossen, welchem das Princip der persönlichen Autonomie in der nichtreligiösen Moral (z. B. Stoiker und moderne Aufklärung) unvermeidlich verfällt. Als die Kinder desselben ewigen Vaters bilden die Christen eine Familiengemeinschaft, in welcher die Einzelnen sich solidarisch verbunden fühlen, Einer des Andern Wohl und Wehe als wie das eigene empfindet, Einer des Andern Last trägt, und zwar nicht bloss die natürliche, sondern auch die sittliche Last, die Verantwortung für sittliche Notstände und die Sorge für sittliche Förderung. Die Frage Kains, des ersten Individualisten: „Soll ich meines Bruders Hüter sein?“ ist durch das christliche Princip der solidarischen Verbundenheit Aller als Glieder am Leibe Christi ausgeschlossen. Die brüderliche Liebe, welche im Nebenmenschen das — ob auch nur potentielle — Kind Gottes erblickt und achtet,

ist die praktische Synthese der beiden grossen Gegensätze, deren Kampf sich durch die Weltgeschichte hindurchzieht, des Egoismus und Altruismus. Denn die Liebe, die in Gott gebunden ist, macht sich freiwillig zum Diener Aller und wahrt dabei doch immer ihr göttliches Recht auf die Würde und Freiheit der Persönlichkeit; sie duldet Alles und macht sich doch nie gemein, sie dient Allen und wirft sich doch an Keinen weg, sie lässt sich zu Allen herab und lässt sich doch von Keinem knechten, sie wird Allen Alles und bleibt doch immer sie selbst, sie überwindet das Böse durch Gutes und erobert den Erdkreis durch Sanftmut (I Cor. 13. Matth. 5, 5).

In diesem Grundprincip der christlichen Sittlichkeit, der brüderlichen Liebe, liegt auch die innere Correctur für jene Seite derselben, die im Anfang aus zeitlichen Gründen in einseitiger Stärke auftrat: für ihren Asketismus. Indem das Christentum mit dem Zweck, eine neue Welt des heiligen Geistes zu schaffen, in die an Weltlust und Fleischeslust gefesselte Menschheit hereintrat, musste es zunächst den rücksichtslosen Kampf aufnehmen wider alles das, was den gottentstammten Geist an die Knechtschaft der Sinnenwelt fesselte. „Ärgert dich dein rechtes Auge, so reiss es aus und wirf es von dir! ärgert dich deine rechte Hand, so haue sie ab und wirf sie von dir! es ist dir besser, dass eines deiner Glieder verderbe und nicht der ganze Leib in die Hölle geworfen werde“. „Wo ihr nach dem Fleische lebet, werdet ihr sterben, wo ihr aber durch den Geist des Leibes Geschäfte tödtet, werdet ihr leben. So tödtet nun eure Glieder, die auf Erden sind. Ich schlage meinen Leib und knechte ihn, dass ich nicht Anderen predigend selbst verwerflich werde“ (Mtth. 5, 29. Röm. 8, 13. Col. 3, 4. I Cor. 9, 27). In diesen und vielen ähnlichen Stellen drückt sich ein Rigorismus aus, der die extremste Askese zu empfehlen scheint und bekanntlich oft genug im Sinn einer dualistischen Naturfeindschaft verstanden und befolgt oder angeklagt und

getadelt worden ist. Die geschichtliche Betrachtung wird sich von beiden fern halten müssen. Es ist auf der einen Seite zuzugeben, dass die Grundsätze der protestantischen Ethik über das Verhalten zur sinnlichen Natur nicht unmittelbar identisch sind mit den Anschauungen des Urchristentums; der deutlichste Beweis hierfür ist die protestantische Beurteilung der Ehe im Vergleich mit der paulinischen (I Cor. 7). Auf keinem Punkte dürfte die Abweichung besonders Luthers vom neutestamentlichen Christentum so augenfällig sein, wie auf diesem. Wenn man nun aber andererseits aus dieser Eigentümlichkeit des Urchristentums den Schluss gezogen hat, dass das Wesen des Christentums überhaupt und principiell ein naturfeindlicher Dualismus und Asketismus sei, so war das sehr übereilt; man verwechselte dabei eine einzelne und zeitlich bedingte Erscheinung mit dem allgemeinen und bleibenden Wesen des Christentums. Man übersah, dass doch das neue Testament selbst den Leib als einen Tempel des heiligen Geistes, seine Glieder als Waffen und Werkzeuge der Gerechtigkeit für Gott betrachtet wissen will (Röm. 6, 13. I Cor. 6, 19), dass es also eine positive Schätzung der Sinnlichkeit als des dienenden Mittels für die Zwecke des Geistes recht wohl kennt und sonach nicht das Sinnliche als solches bekämpfen will, sondern nur sofern es sich zum Herrn über den Geist aufwerfen will, statt dessen Diener für sittlich gute Zwecke zu werden. „Ich habe Herrschaftsbefugnis über Alles, aber ich will mich von nichts beherrschen lassen“ (I Cor. 6, 12). Damit ist das richtige sittliche Verhalten zur Sinnlichkeit klar ausgesprochen. Eine asketische Mönchsmoral, welche das Natürliche als unberechtigt bekämpft, kann die Zwecke der menschlichen Gesellschaft nicht thatkräftig fördern, weil diese Zwecke sowohl wie die Mittel zu ihrer Förderung mit zahllosen Fasern im Naturgrund des Menschen wurzeln, mit dem Abschneiden dieser Wurzeln aber auch die edelsten Blüten der menschlichen Gesellschaft, z. B. die Familie,

absterben müssten. Ist nun das Grundprincip der christlichen Sittlichkeit die Liebe, welche die Zwecke der Gemeinschaft thätig zu fördern sich gedrungen fühlt, so ist damit ein einseitiger mönchischer Asketismus nicht zu reimen. Der Protestantismus hat also nicht, wie man behauptet hat, mit dem Wesen des Christentums sich in Widerspruch gesetzt, sondern er hat vielmehr aus dem recht verstandenen Wesen die richtige Folgerung gezogen, indem er die urchristliche rigoristische Askese auf dasjenige Mass beschränkte, welches entspricht den Bedingungen und Zwecken der menschlichen Gesellschaft, in der und für die zu leben und zu wirken, die Liebe den Christen verpflichtet. Nicht im Princip, sondern in der Anwendung liegt die Differenz der protestantischen von der urchristlichen Ethik, und diese Differenz beruht vorzugsweise auf dem Überwiegen und Zurücktreten der eschatologischen Erwartungen und Stimmungen. Dies führt uns auf den dritten der Begriffe, in welche sich die Beschreibung des christlichen Bewusstseins entwickelt.

Die religiöse Ansicht von der Welt scheint im Christentum keine wesentlich andere zu sein als im Judentum, aus welchem die Lehren von der göttlichen Schöpfung und Regierung übernommen wurden. Dennoch macht sich auch hier das Eigentümliche der specifisch christlichen Frömmigkeit bemerkbar. Für die jüdische wie für jede national beschränkte Religion liegt der Zweck der Welteinrichtung und des Weltverlaufs in den Zwecken des eigenen Volks, in der Erfüllung seiner Hoffnungen auf eine glorreiche Zukunft, auf äussere Macht und Herrschaft und innere Blüte und Wohlfahrt. Soll aber alles Geschehen in der natürlichen und geschichtlichen Welt einem solchen beschränkten Zwecke dienen, so ist das nur möglich durch das stete Eingreifen eines allmächtigen Regenten, der unbekümmert um die Ordnung des Ganzen nur bedacht ist auf die Förderung der besonderen Zwecke seines Lieblingsvolkes. Der nationalen Beschränktheit des

Gottesbewusstseins entspricht die Unbeschränktheit des göttlichen Willkürwillens, der supranaturalen Allmacht. Diese Voraussetzung kam dann aber in schlimme Collision mit der Wirklichkeit, welche hinter den Hoffnungen auf nationale Herrlichkeit weit und immer weiter zurückblieb, indem das Gottesvolk, statt über alle seine Feinde zu triumphiren, vielmehr in die Gewalt der Heidenvölker immer hoffnungsloser verfiel. Sollte dieser Wirklichkeit gegenüber der Glaube an die nationale Herrlichkeitszeit (an das Messiasreich), welcher mit der nationalen Religion des Judentums steht und fällt, sich behaupten, so war das nur dadurch möglich, dass man die Erfüllung jener stolzen Hoffnung in eine neue Welt hinausverlegte, welche die göttliche Allmacht in naher Frist an die Stelle der jetzigen, den Zwecken des Gottesvolks so gründlich widersprechenden Welt werde treten lassen. Auf die Enthüllung dieser neuen vom Himmel her kommenden und aller Wünsche Erfüllung bringenden Wunderwelt concentrirte sich daher seit der Mackabäerzeit (Daniel) das Dichten und Trachten der jüdischen Frömmigkeit; ihre Lieblingsschriften waren die „Apokalypsen“, in welchen die irdischen Zukunftshoffnungen der alten Propheten ins Überirdische gesteigert, zur Fata morgana einer visionären Phantasie geworden waren.

Die christliche Weltanschauung unterscheidet sich von dieser jüdischen dadurch, dass sie den Zweck der Welt nicht mehr in einem einzelnen Volk, sondern in der ganzen Menschheit, und nicht mehr in einem sinnlichen Glückszustand, sondern in einem sittlichen Idealzustand, nicht im fleischlich-jüdischen Messiasreich, sondern im geistig-sittlichen Gottesreich findet. Dieser tief religiöse und wahrhaft vernünftige Gedanke, dass die ganze, auch natürliche, Welt um des sittlichen Menschheitsideals, um des göttlich-menschlichen Guten willen dasei, in ihm ihre Zweckursache, ihre ratio essendi habe, — ein Gedanke, der allen christlichen Aussagen über die Welt von Anfang zu Grunde liegt —

braucht nur consequent durchgeführt zu werden, um sowohl den abstracten jüdischen Supranaturalismus, wie den abstracten heidnischen Naturalismus zu überwinden. Nach den Heiden ist die Welt im Ganzen und Einzelnen das Product des zwecklosen Spieles der Götter und Dämonen oder (nach den Aufgeklärten) der zufälligen Bewegungen der Atome; hier gibt es überall keine Endursache, keinen unbedingt wertvollen Zweck des Ganzen, der zugleich das höchste ordnende Princip des Ganzen wäre; es gibt nur endliche wirkende Ursachen, in deren Wechselwirkung der zwecklose Kreislauf des Werdens und Vergehens verlauft, es gibt, mit einem Wort, hier nur Natur. Nach den Juden ist die Welt zwar Mittel für einen göttlichen Zweck; aber weil dieser Zweck sinnlich beschränkt gefasst wird und darum die wirkliche Welt ihm widerspricht, so wird diese wirkliche Welt als die nichtseinsollende verneint und eine neue, imaginäre Welt als das zu erwartende Wunder der göttlichen Allmacht postulirt; hier erscheint also die Natur als das Nichtige, an dessen Stelle tritt die Übernatur oder Wunderwelt, die aber eben als solche nicht geistig-sittlich, sondern phantastisch-sinnlich, also im Grunde nur das poetisch idealisirte Spiegelbild der natürlichen Welt, nur ihre phantastische Wiederholung, nicht ihre geistige Überwindung ist; der abstracte jüdische Supranaturalismus erweist sich im Grunde noch als blosser potenzirter und verkleideter Naturalismus. Erst das Christentum hat den Naturalismus wirklich überwunden, indem es als die Zweckursache der Welt das geistig-sittliche Reich Gottes, das absolute Ideal des Guten, der Gotteskindschaft aller Menschen erkannte, und demgemäss auch die wirkende Ursache der Welt nicht in einem abstracten Allmachts- und Willkürwillen der Gottheit, sondern in dem ewigen Logos, dem zwecksetzenden und weltordnenden Denken Gottes fand. Die neutestamentlichen Aussagen, dass die Welt durch den Logos, durch den Sohn, und auf ihn hin geschaffen sei (Joh. 1, 2. Hebr. 1, 2. Col. 1, 16), enthalten

tiefsinnige Gedanken, deren Tragweite noch zu wenig begriffen ist, weil man es nicht verstand, den wahren Kern von der mythischen Hülle zu unterscheiden; diese besteht in der Identification Jesu von Nazareth, des Propheten der religiös-sittlichen Menschheitsidee, mit der ewigen, im göttlichen Denken von Anfang praeexistirenden Idee, dem ewigen idealen Gottessohn oder Logos. So absurd die Vorstellung wäre, dass die Welt durch und für Jesus geschaffen sei, so tiefwahr ist der Gedanke, dass sie ein Werk der gottlichen Vernunft ist, welche das Chaos der Kräfte von Ewigkeit zu Ewigkeit ordnet und den Verlauf der Weltentwicklung leitet nach dem Zweckgedanken eines Reiches gottähnlicher sittlich vollkommener Geister. Dass die göttliche Idee des Menschen als „des Sohnes seiner Liebe“ und der Menschheit als des Reiches dieses Sohnes (Col. 1, 13) die immanente ordnende Zweckursache alles Daseins und Werdens auch schon in der Naturwelt sei, das ist der Grundgedanke der christlichen Gnosis seit dem apostolischen Zeitalter gewesen und keine Philosophie hat ihn je zu erschüttern oder zu übertreffen vermocht. Ist doch die ganze idealistische Philosophie der Neuzeit eben nur die Ausführung und Begründung dieser Überzeugung, dass die Natur vom Geist und für den Geist als dienendes Mittel für seine ewigen sittlichen Zwecke geordnet sei, dass sie also nicht, wie der heidnische Naturalismus meint, das Ein und Alles, das Letzte unb Höchste sei, sondern den Geist und seine sittlichen Zwecke als Herrn und Meister über sich habe. Das ist der wahre, der allein echte Supranaturalismus, der aber vom abstracten jüdischen Supranaturalismus ebensosehr verschieden ist, wie vom heidnischen Naturalismus. Denn ist der Logos, das vernünftige, zwecksetzende Denken Gottes, die schaffende und ordnende und regierende Macht über die Natur, so ist ja die Natur ein geordnetes System von Zweckgedanken und ihr Werdeprocess eine Entwickelung von niederen zu höheren Mittelzwecken, in welchem Ganzen alles und jedes seine not-

wendige Stelle hat und nach seiner bestimmten Art, nach ewigen Gesetzen dem Endzweck der allweisen Liebe dient. Hier kommt auch die Natur, als die Ordnung der Mittel für die Zwecke des Geistes, zu ihrem vollen Recht, sie behält ihre immanente Gesetz- und Zweckmässigkeit, sie wird nicht zum Spielball eines göttlichen Willkürwillens, nicht zum Tummelplatz phantastischer Allmachtsakte, deren „übernatürliche“ Wunder an die Stelle der realen Natur eine imaginäre Übernatur d. h. aber Unnatur setzen würden. Das ist die dem Wesen des Christentums entsprechende, aus seinem Princip folgerichtig abzuleitende Weltanschauung, ein sittlicher Idealismus, der eins ist mit einem nüchternen Realismus, gleichweit entfernt von abstractem jüdischem Supranaturalismus wie von abstractem heidnischem Naturalismus.

Die praktische Bedeutung dieser christlichen Weltanschauung tritt zu Tage in der Beurteilung der einzelnen wohl- und wehethuenden Erlebnisse, der Erfahrungen von Glück und Unglück, wie sie der Weltlauf dem Menschen bereitet. Die Heiden sahen im Wechsel von Glück und Unglück die Wirkungen eines mehr nach unberechenbarer Laune als nach festen vernünftigen Zwecken handelnden Götterwillens oder auch eines völlig zwecklosen, blinden Schicksals, in beiden Fällen also Geschicke, denen eine sittliche Bedeutung nicht zukomme, vor denen der Mensch also nur in stummer Resignation sich beugen könne. In Israel erhoben sich die Propheten zu dem Glauben an das Weltregiment der göttlichen Gerechtigkeit, deren Zwecken die Natur- und Völkerwelt diene, im Unglück ihres Volkes erkannten sie die Strafgerichte des göttlichen Zornes über die Untreue, die Gottlosigkeit des Volks oder seiner Häupter; dieser Gedanke der Vergeltung menschlichen Verhaltens durch äusseres Glück und Unglück fand in der Anwendung auf das geschichtliche Volksleben mannigfache Bewährung und konnte so lange genügen, als die religiöse Reflexion ausschliesslich oder doch weit überwiegend auf die Ge-

schicke des Volksganzen gerichtet war, an dessen Schuld und Schicksal die einzelnen Volksgenossen solidarisch teilnehmen. Als aber mit dem Fall des nationalen Staates das religiöse Bewusstsein des nachexilischen Judentums sich mehr und mehr zu individualisiren begann, mussten auch die Geschicke der Einzelnen die religiöse Reflexion beschäftigen, und dabei konnte die Wahrnehmung nicht lange ausbleiben, dass im Einzelleben äusseres Glück und sittlicher Wert sich keineswegs immer entsprechen, dass vielmehr die Gerechten viel Unglück zu leiden haben, während es den Gottlosen oft wohl ergehet. Wie ist diese Erfahrungsthatsache mit der vergeltenden göttlichen Gerechtigkeit zu reimen? Das war das grosse Problem, um dessen Lösung sich das religiöse Denken des Judentums vom Verfasser des Buchs Hiob an unablässig eifrig und -- erfolglos bemühte. Der poetische Schluss des Buchs Hiob endet mit dem resignirten Bekenntnis, dass diese Dinge zu hoch und für des Menschen Verstand unbegreiflich seien; der erzählende Schluss aber lässt Hiobs Unglück durch erhöhtes Glück am Ende wieder gut gemacht werden, fällt also in eben dieselbe äussere Vergeltungslehre wieder zurück, deren Ungenügen, weil Erfahrungswidrigkeit, doch eben das Motiv der ganzen Lehrdichtung gewesen war. Über das Postulat einer endlichen Correspondenz von sinnlichem Glück und sittlichem Wert und Verdienst ist das Judentum auch später nie hinausgekommen, denn dieses Postulat wurzelte im Wesen der nationalen und gesetzlichen Religion; die Unvereinbarkeit der Erfahrung mit jenem Postulat war das Rätsel, an dessen Unlösbarkeit das Judentum religiös wie politisch gescheitert ist. Nur vereinzelt begegnen in den Psalmen Äusserungen eines tieferen religiösen Bewusstseins, das sich über den Standpunkt der äusserlich rechnenden Vergeltungstheorie erhebt zur Gewissheit eines inneren Glücks im Frieden mit Gott, das alles äussere Unglück, ja Himmel und Erde aufwiege (Ps. 73.)

Diese Höhe innerlicher religiöser Selbstgewissheit, zu

welcher sich im Judentum einzelne fromme Denker vorahnend erhoben hatten, ist im Christentum die Grundlage der religiösen Weltanschauung geworden. „Wir wissen, dass denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen. Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein? Ich bin gewiss, dass weder Tod noch Leben, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Höhe noch Tiefe, noch keine Creatur uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu (uns gewiss) ist. Ob auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so wird doch der innere Mensch von Tag zu Tag erneuert. Wir sind als die Traurigen und doch allezeit fröhlich, als die nichts Habenden und die doch alles haben, als die Sterbenden und siehe wir leben" (Röm. 8, 28. 31 ff. II Cor. 4, 16 ff. 6, 9 f.). In diesen und vielen ähnlichen Worten des Apostels Paulus und des ganzen neuen Testaments verrät sich die christliche Gemütsstimmung gegenüber dem Übel der Welt: sie ist gleich weit entfernt von jüdischem Unmut und Kleinmut, der auf die eigene Gerechtigkeit pochend mit der göttlichen Gerechtigkeit rechnet oder an derselben irre wird, wie von stoischer Apathie, die in stolzer Resignation dem Schicksal trotzt und mit eingebildeter Kraft sich über die eigene Ohnmacht hinwegtäuscht; sie ist die Stimmung des Gotteskindes, das in der Gewissheit der Liebe Gottes ein inneres, von den Wechselfällen des Weltlaufs unabhängiges Glück besitzt, das auch über das Leid des Lebens tröstend zu erheben vermag; des Gottesstreiters, der im Bunde mit Gott den Kampf mit der Welt mutig aufnimmt und des Sieges über alle Widersacher und Widerwärtigkeiten hoffnungsfreudig gewiss ist; des Gottesdieners, der in jeder Lage, in welche ihn die Verhältnisse versetzen, eine Aufgabe erkennt, durch deren Erfüllung er mitarbeiten soll und kann an der Förderung des allgemeinen Zweckes des Guten, für welchen die ganze Weltordnung zum Mittel gesetzt ist, sonach auch jede einzelne aus ihr folgende Lebenserfahrung zum Mittel werden kann

und soll. Ist der Glaube des Christen die Gewissheit, dass Gottes Wesen heilige Liebe, dass des Menschen Bestimmung die Gotteskindschaft, und dass die Welt das Mittel der göttlichen Weisheit zur Erziehung ihrer Kinder ist, so schliesst dieser Glaube die zuversichtliche Hoffnung in sich, dass das göttlich Gute sich als die siegreiche Macht über die Welt immerfort bewähren werde und dass die Hingabe an diese Macht für Jeden das höchste Gut, das Heil seiner Seele verbürge. „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat“ (I Joh. 5, 4).

Es bewährt sich also auch gegenüber dem Übel der Welt jene Verbindung von Idealismus und Realismus, die oben als charakteristisch für die christliche Weltanschauung überhaupt bezeichnet wurde. Der Christ ist kein abstracter Idealist, der in schwärmerischem Optimismus die Welt, wie sie ist, für vortrefflich, alles Wirkliche für vernünftig hielte, für das Übel und Böse kein Auge hätte oder seine ernsthafte Bedeutung unterschätzte; sein Herz ist nicht so hart und gefühllos, dass er eigenes und fremdes Leid nicht als Schmerz empfände, sein Gewissen und sittliches Urteil nicht so stumpf und leichtsinnig, dass er Böses gut heissen, Wahn und Lüge mit Wahrheit verwechseln könnte. Weil er nicht nach dem äusseren Schein, sondern nach dem inneren Sein und Gehalt den Wert der Menschen und ihrer gesellschaftlichen Einrichtungen und Bestrebungen zu beurteilen pflegt, so erblickt er Unrecht und Irrtum in Vielem, was Anderen als recht und gut erscheint; sein Verhalten zur Wirklichkeit ist immer in gewisser Hinsicht und gewissem Grade kritisch und polemisch, weil er sie am Ideal misst und den Abstand von diesem nicht übersehen kann. „Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert“, sagt Jesus (Mtth. 10, 34) und Jacobus: „Wer der Welt Freund sein will, der wird Gottes Feind sein“, (4, 4). Aber diese nüchterne Besonnenheit und kritische Schärfe des Urteils ist andererseits weit entfernt von pessimistischem Trübsinn, von hoffnungslosem

Kleinmut und liebloser Bitterkeit. Der Christ weiss, dass die Welt trotz aller ihrer zahllosen Übel doch Gottes ist und dem Zweck Gottes, dem Reich des Guten dienen muss; er sieht, wie überall den zerstörenden und zersetzenden Kräften die erhaltenden und erbauenden entgegenwirken, wie für die Krankheiten des natürlichen und sittlichen Lebens immer auch die Heilmittel vorgesehen sind, ja wie die Ordnung des Ganzen so weise gefügt ist, dass auch Übel und Sünde wieder zu Mitteln werden müssen für höhere Zwecke, für reichere Entwicklung der Lebenskräfte, für höhere Entwicklung der sittlichen Ideale. Neben dem Glauben an Gottes Weltregiment ist es die christliche Liebe, die vor mut- und thatlosem Pessimismus bewahrt, die Liebe, die auch unter allem Schmutz menschlicher Rohheit und Gemeinheit noch den glimmenden Funken der göttlichen Anlage erkennt, den es nur zu wecken und zu beleben gilt, um aus den geistlich Toten Menschen Gottes zu bilden. „Die Liebe glaubt alles, hofft alles, duldet alles."; die göttliche Kraft zu heilen und zu beleben, die sie in sich selbst trägt, lässt sie auch glauben an die Wirksamkeit und hoffen auf den Sieg des göttlich guten Geistes in den Anderen und in der ganzen menschlichen Gesellschaft.

Aus Glauben und Liebe, die den Christen an Gott und Menschheit binden und Gottes Reich mitten in Welt und Zeit finden und fördern, entspringt aber auch die Hoffnung, die über Sinnenwelt und Erdenleben hinaus zu Idealen von unausdenkbarer Höhe sich erhebt. Es ist der christlichen Denkweise von Anfang eigentümlich und bleibt immer ein wesentlicher Zug, dass das Reich Gottes sowohl als gegenwärtig schon daseiend wie als zukünftig erst kommend gedacht wird. Es ist einerseits ein gegenwärtiges Gut, eine reale Thatsache, ja die grösste und machtvollste Thatsache der Weltgeschichte, denn es ist die Gemeinschaft der Menschen im Geiste der Gotteskindschaft, der vom Erstgeborenen unter vielen Brüdern ausgegangen

ist und die christliche Gemeinde zum „Leib Christi“, zum Organismus des göttlich-menschlichen Geistes gestaltet. Aber es ist andererseits auch immer noch ein kommensollendes, ein Ideal, dessen Verwirklichung von der Zukunft erhofft wird, dessen Herrlichkeit noch nicht erschienen ist, sondern erst erscheinen soll. Ohne diesen Hoffnungsblick in die Zukunft würde dem Glauben und der Liebe die Kraft der Ausdauer unter den Hemmnissen der Gegenwart erlahmen; aber auch umgekehrt würde die Hoffnung auf ein zukünftiges Ideal grund- und haltlos sein und sich in schwärmerische Einbildung verlieren, wenn sie nicht beruhte auf der vertrauenden Liebe des Gotteskindes, welches das höhere Leben aus Gott und mit Gott schon als gegenwärtiges Gut und lebendige Kraft in sich besitzt und bethätigt. Dass dieses Leben, wie es aus der Ewigkeit des göttlichen Liebeswillens stammt, nicht der Zeit zum Opfer fallen, sondern den irdischen Tod überdauern und in übersinnlicher Daseinsweise zu neuer ungeahnter Entfaltung und Bethätigung kommen werde, und dass das Gottesreich neben der irdischen kämpfenden auch eine überirdische triumphirende Gemeinde der Gotteskinder umfasse, das ist das transcendente Ideal der christlichen Hoffnung, welches die Ideale der irdischen Zukunft der Menschheit ergänzend abschliesst. Das aber haben alle diese Zukunftsideale, irdische wie überirdische, gemein, dass sie, weil die Erfahrung übersteigend, nur in unbestimmten Bildern der Phantasie geahnt, nicht in klaren Begriffen des Verstandes gedacht werden können. Wie die Ursprünge, so auch liegen die Endziele unseres Geschlechts für unser Wissen im Dunkeln, für unser Glauben aber in der Hand der ewigen Liebe Gottes, unseres Vaters.

Diese Zurückhaltung hinsichtlich des Zukunftsideals kannten nun aber die ersten Generationen der Christenheit noch nicht. Für sie stand die Erwartung des baldigen Endes der jetzigen und des Anbruchs der neuen, mit Christus vom Himmel herkommenden Welt im Vordergrund

ihres Glaubens und Hoffens, Dichtens und Trachtens. Es war das Erbe, welches die junge Gemeinde vom Judentum aus der messianischen Apokalyptik überkommen hatte. Wie der Ruf des Täufers Johannes zur Busstaufe für das nahende Messiasreich den äusseren Ausgangspunkt für die Wirksamkeit Jesu gebildet hatte, so bildeten die apokalyptisch-messianischen Ideen und Stimmungen auch für den Erfolg seines reformatorischen Wirkens die bedingende Voraussetzung und den mächtigsten Hebel. Wie weit Jesus selbst diese Ideen getheilt habe, ob und in welchem Sinn er selbst sie mit dem Bewusstsein seines Heilandsberufs und seiner idealen Ziele verknüpft habe, das können wir nicht sicher wissen. So viel aber ist gewiss, dass seine Jüngergemeinde ihn zwar nicht von Anfang, aber doch schon vor seinem Ende im Lichte der messianischen Volkserwartung erblickt hat, und dass nach den visionären Erlebnissen, wodurch sie von der himmlischen Verklärung des Gekreuzigten sich versichert fühlte, die Person Jesu in ihrem Bewusstsein völlig verschmolz mit dem apokalyptischen Idealbild des vom Himmel her zur Errichtung seines Reiches erscheinenden Messias-Königs. So waren dann von Anfang die Schleusen geöffnet, durch welche der Strom apokalyptischer Ideen und damit der abstracte Supranaturalismus des Judentums in das religiöse Bewusstsein der jungen Christengemeinde hereinströmte. Auch von Seiten der Heiden kamen verwandte Strömungen und Denkrichtungen entgegen. Die Weltmüdigkeit der antiken Völker überhaupt und das sociale Elend der unteren Klassen insbesondere hiessen die Botschaft vom nahen Abbruch der jetzigen und Anbruch einer neuen Weltordnung freudig willkommen. Die platonische Philosophie hatte die Welt der Ideen als die höhere der niederen Welt der Erscheinungen, wie das Urbild dem Abbild, wie das Wesen dem nichtigen Schein, entgegengestellt und damit ein Seitenstück geschaffen zu der „zukünftigen Welt“ der jüdischen Apokalyptik, die ja auch als von oben, vom Himmel herab-

kommend gedacht wurde; wir sehen aus dem Hebräerbrief, dass beide so nahe sich berührende Vorstellungen frühe schon verschmolzen und so durch Vermittlung des jüdisch-apokalyptischen Supranaturalismus dem hellenistischen Spiritualismus der Eingang in das religiöse Denken der Christengemeinde eröffnet wurde. Insbesondere ging aus der Verbindung dieser beiderseitigen Vorstellungsweisen die Ausbildung des Idealbildes von Christo, dieses Centraldogma der werdenden Kirche hervor. Der vom Himmel kommende apokalyptische Messias-König und Gottessohn im theokratisch-messianischen Sinn (Vorstellung der jüdisch-christlichen Urgemeinde) wurde zu dem himmlischen Urmenschen und Idealmenschen der hellenistischen Speculation (Vorstellung des Paulinismus), und dieser präexistente Geistesmensch wurde zum Logos, dem übermenschlichen, aber dem Vater untergeordneten Sohn und Mittler aller Gottesoffenbarung von der Weltschöpfung an (Vorstellung des Johannes), der göttliche Sohn endlich wurde zum wesensgleichen ewigen Gott, der zweiten Person der Trinität, welche in der Menschwerdung zu ihrer göttlichen Natur noch eine menschliche angenommen hat, aber darum doch nach wie vor der Menschwerdung wesentlich ein göttliches, übermenschliches, überzeitliches, übervernünftiges Wesen blieb. So war der geschichtliche Gründer der Gemeinde und Prophet des sittlich-religiösen Menschheitsideals der Gotteskindschaft zu einem, dem geschichtlich-sittlichen Boden der Menschheit völlig entzogenen, abstract supranaturalen Wesen, dem Wundergebilde der apokalyptischen Phantastik und hellenistischen Scholastik geworden. Diese Mythologie diente als die Hülle, welche den echten sittlich-religiösen Kern des Christentums durch die Jahrhunderte der Unmündigkeit der christlichen Völker zu schützen und zu bewahren bestimmt war, welche aber freilich zugleich seine Wahrheit verhüllte und entstellte und seine sittliche Heilskraft lähmte und verdarb. Es wäre leicht zu zeigen, wozu aber hier nicht der Ort ist, wie aus eben demselben abstracten Supra-

naturalismus, welcher das kirchliche Dogma durchaus beherrscht, auch die katholisch-kirchlichen Lebensideale entsprungen sind, das weltflüchtige Mönchtum, der Dualismus von natürlicher Sittlichkeit und übernatürlicher Heiligkeit, von Welt und Kirche, von Laien und Klerus, von Staat und Hierarchie etc.

Die Reformation des 16. Jahrhunderts hat die praktischen Auswüchse des römisch-katholischen Kirchenwesens, welche dem sittlich-religiösen Wesen des Christentums zu offenbar widersprachen, abgeschafft, hat die an dem Gewissen sich erprobende sittliche Heilskraft des Evangeliums wieder an das Licht gezogen und damit den Anfang gemacht zur geistig-sittlichen Auffassung und Verwirklichung des Christentums. Aber freilich nur erst den Anfang! Denn im Dogma blieb es doch im Wesentlichen bei eben jenem ungeistigen, gespenstischen Supranaturalismus, welcher von jüdischer Apokalyptik und hellenistischer Gnosis her das religiöse Denken der Christenheit beherrschte und das wahre Wesen des Christentums unter mythologischen Hüllen verkleidete. Dieser Hüllen es zu entkleiden und dadurch seine befreiende Wahrheit in neuem Lichte strahlen, seine heilende Liebe mit neuer Kraft die kranke Menschheit durchdringen zu lassen, das ist die Aufgabe, die heilige Mission aller derer, welche glauben an das siegreiche Kommen des Reiches der Gotteskindschaft und hoffen auf den Anbruch der neuen Welt, wo man Gott anbeten wird im Geist und in der Wahrheit.

---

## II.

# Zur Frage nach der ursprünglichen Textgestalt der Aristides-Apologie.

Von

Lic. theol. **Edgar Hennecke** in Göttingen.

Auf die in den letzten Jahren wiederentdeckte Apologie des Aristides, des „Philosophen" und christlichen Apologeten aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, ist in dieser Zeitschrift schon mehrfach, wenn auch kurz eingegangen: von A. Hilgenfeld (XXXV 245 f. XXXVI 103—105) und E. Egli (XXXVI 99 ff.), sowie neuerdings von Nestle („Ein paar Kleinigkeiten zum syrischen Aristides. XXXVI 368—370). Kürzere Anzeigen und Besprechungen an anderen Orten haben geliefert (V. Bartlet in The Critical Review etc. ed. Salmond I 415—419), A. Ehrhard (Literar. Handweiser 1892. N. 1 f. Sp. 9—16. 49—54), O. von Gebhardt (Deutsche Literaturzeitung 1892. N. 296. p. 938—41), A. Harnack (Theolog. Literaturzeitg. 1891. N. 12 f.), E. Jacquier (L'université catholique, Oct. 1891. p. 183—203), H. Lüdemann, (Theol. Jahresbericht XI. 1892. p. 146 ff.), J. Réville (Revue de l'hist. des religions XXIV. N. 2. p. 244—251), J. B. de Rossi (Bullettino di archeol. cristiana V. 2. 1891. p. 29 f. Anm.), Th. Zahn (Theol. Literaturblatt 1892. N. 1. Sp. 1—6). Ausführlicher sind A. Chiapelli (La più antica Apologia del Cristianesimo recentemente scoperta) in der Nuova Antologia, vol. XXXVII, Serie III (Roma 1892), M. Picard, l'apologie d'A. (Paris 1892), R. Seeberg (die Apologie des A.) in der Neuen Kirchl. Zeitschrift II (1891). 935—66.[1]). Neben dem

[1]) Einen Artikel von H. Lucas in „The Month" LXXII 509—24 habe ich nicht erreichen können; der Aufsatz von Stokes in

letztgenannten Aufsatz ist, zumal für den vorliegenden Gegenstand der Untersuchung, die unlängst in den „Texten und Untersuchgn. zur Gesch. der altchristl. Litt.“ (IX. 1. Lpz. 1892) erschienene eingehendere Abhandlung von R. Raabe hervorzuheben; sie enthält neben einer neu angefertigten Übersetzung der syrischen Recension unserer Apologie Beiträge zur Textvergleichung und Anmerkungen zum Texte[1]). Allen voran zu nennen ist die „editio princeps“ von J. R. Harris und J. A. Robinson, Texts and Studies. Contributions to biblical and patristic literature. I. 1 (Cambridge 1891).

Über Art und Herkunft der Apologie, über Bedeutung und Wert der darin niedergelegten Gedanken und Überlieferungen im Zusammenhange mit der Apologetik und dem philosophischen Bildungsstande des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts sind von den gen. Gelehrten bereits Erwägungen angestellt, und man hat dieses Doppelverhältnis durch Heranziehung paralleler Gedanken aus der benachbarten Literatur hier und da illustrirt.[2]) Andere interessante Fragen wie die nach der Persönlichkeit und und dem Bildungsniveau des Verfassers, nach Beschaffen-

---

„The Sunday at home“ (Nov.—Dec. 1891. Jan.—Febr. 1892) schlägt einen mehr populären Ton an; die kleine von der Gattin des ersten englischen Herausgebers verfasste Schrift The newly recovered Apology of A., its doctrine and ethics, with extracts from the translation by Prof. J. Rendel Harris, by Helen B. Harris; with frontispiece (Ansicht des Katharinenklosters). London. Hodder and Stoughton 1891 ist vollends für den englischen Salongebrauch berechnet, enthält aber einige interessante Notizen über die Auffindung der Sinaihandschrift.

[1]) Eine andere deutsche Übersetzung hat Schönfelder gegeben in der Tüb. Theol. QS. 1892. IV.

[2]) So Raabe in reichhaltiger Weise vorwiegend nach seiten der mythologischen Wertung der Schrift. Schriftsteller christlicher Richtung müssen aber bei der Sammlung paralleler Stellen eingehender herangezogen werden, namentlich für die letzten Kapitel (14—17).

heit und Umfang der von ihm benutzten Quellen knüpfen sich daran. Aber es fragt sich, ob über diese wie über jene Fragen ein Urteil mit relativer Sicherheit gegeben werden kann, solange über das Verhältnis der verschiedenen Recensionen und ihren jeweiligen Wert bezüglich der Wiedergabe des ursprünglichen Textes nicht die genügende Klarheit gewonnen oder eine Beurteilung mit allgemeinerer Anerkennung erzielt ist, d. h. solange man bei der Citirung von Stellen unserer Apologie und bei der Betrachtung ihrer Disposition auf unsicheren Boden gestellt ist. Denn so einschneidend sind die Differenzen, dass dadurch die Art der Disponirung der Schrift und damit die Gesamtbeurteilung ihres Charakters auf schärfste tangirt wird.

Schon bei der Interpretation einer der beiden Recensionen tritt die Unsicherheit zutage; man ist genötigt, auf die Parallelrecension zurückzugreifen; das führt von selbst weiter zu einer genaueren Einzelvergleichung der Stellen nach den Parallelrecensionen. Raabe hat eine solche gegeben, indem er die Schrift von Anfang bis zu Ende durchgeht und für den einzelnen Fall mit lobenswerter Vorsicht eine Entscheidung zu treffen sucht oder mit derselben zurückhält. Es fragt sich m. E. aber doch, ob nicht, bei noch umfassenderer Vergleichung und Erörterung zumal der schwerwiegenderen Differenzen an der Hand der bebenachbarten Literatur, mit etwas grösserer Sicherheit Urteile über die Ursprünglichkeit oder Nichtursprünglichkeit einzelner Stellen oder der ganzen Composition zu gewinnen sind, und weiter, ob nicht gar, auf grund so gewonnener Urteile, der Versuch einer Textreconstruction, den Seeberg für einige Capitel der Schrift bereits angetreten hat, für die ganze Schrift mit einiger Aussicht auf Erfolg unternommen

werden kann. Vielleicht, dass so, bei nochmaliger Nachprüfung und Ergänzung der bisher in dieser Richtung gehenden Untersuchungen, sich Indicien ergeben, welche für die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt weitere Rückschlüsse gestatten, ohne dass damit die Forderung einer berechtigten Vorsicht verletzt zu werden brauchte. Kann man, bei diesem Verfahren, für viele Stücke auch nur dahin gelangen, das Sichere vom Unsicheren zu scheiden, so ist m. E. schon viel erreicht, und wir brauchten, um ein Verständnis dieser nahezu ältesten und sicherlich primitivsten aller uns bekannten christlichen Apologien zu gewinnen, nicht noch zu warten, bis „une heureuse trouvaille fournira aux critiques les éléments d'un nouvel examen".[1]).

Zur Geschichte der jüngst wiederentdeckten Recensionen und ihrer Wiedergabe cf. Texts and St. l. c. 3—6. 26. 29 f. 68—70. 80—82 und die Vorreden, Harnack in den T. u. U. I. 1 f. 109 ff. Raabe l. c. 25 Anm. 96 f.

Das zur Verfügung stehende Material ist hiernach gegenwärtig folgendes. Wir besitzen:

a) den Syrer (*S*), der die Apol. im wesentlichen vollständig enthält, in einer Handschrift aus der 2. Hälfte des 6. Jhs.; das Datum der Übersetzung liegt also vor dieser Zeit. Er ist abgedruckt in den T. u. St. hinter p. 118 und ins Englische übertragen von Harris (T. u. St. 35—51), ins Deutsche von Raabe (l. c. 1—24)[2]) und

---

[1]) Jacquier l. c. Damit ist natürlich nicht ausgeschlossen, dass die Wiederauffindung etwa des ganzen Armeniers in hohem Grade wünschenswert wäre.

[2]) Bei beiden Übersetzungen finden sich geringe Abweichungen von dem ursprüngl. Wortlaut, die z. Tl. der Absicht, den Wohlklang der Übertragung nicht zu schädigen, entsprungen sein mögen. So ist in mehreren, auch wichtigeren, Fällen das

von **Schönfelder** (l. c.). Vgl. noch die Übersetzungsbeiträge von **Nestle** (l. c.);

b) den Griechen (*G*), dessen Umfang sich etwa auf $^{2}/_{3}$ des Syrers beläuft[1]), als Bestandteil des bekannten von einem griechischen Mönch Johannes im Sabaskloster bei Jerusalem anfangs des 7. Jhs. verfassten **Romans Barlaam und Joasaph**[2]), dessen in zahlreichen Handschriften (und Übersetzungen) vorhandener Text[3]), nur in **einer** gedruckten Ausgabe existirt: **Boissonade**, Anecdota Graeca. IV. Paris 1832[4]); bei der Herstellung derselben sind (in Erwartung einer anderen Ausgabe) von 17 Pariser Handschriften nur zwei benutzt worden (A und C, Nr. 903 und 1128), von zwei anderen (B und D, a. 904

---

syrische ܘ nicht wiedergegeben (bei **Hr.** p. ܘ 1, bei **Rbe.** z. B. p. ܘ 13 f. ܝ 6. ܙ 14. ܛ 6. 16 f. ܝ 6. u. öfter); c. 7 init. hat **Rbe.** das doppelte ܐܢܐ nicht zum Ausdruck gebracht, p. 13 o. die ursprüngliche Wortfolge verändert, p. ܛ 10. 11. 13. 22. ܝ 5. ܝܐ 10. 11. 11. 15 das ܟܒܪ — **Hr.**: forsooth — nicht wiedergegeben. Nach **Payne's** thesaurus 1699 s. v. ܟܒܪ ist seine Übersetzung des betr. Wortes p. ܝܒ 17 ungenauer als die von **Hr.** gelieferte (denegant, praestare recusant). Dagegen ist er am Schluss des Einzelabschnittes über den Menschen deutlicher als **Hr.** Beide Übersetzer haben sich übrigens nicht streng an die Abschnitte, welche das Ms. bietet, gehalten, und das ܐܡܪ̈ܝ ? p. ܝ 12 nicht richtig beurteilt (cf. *A* an dieser Stelle, und **Nestle** l. c. 369). Schönfelder scheint sich grosser Wörtlichkeit in der Übertragung befleissigt zu haben, aber auch eng an **Hr.** anzulehnen.

[1]) cf. Robinson l. c. 70.

[2]) cf. darüber **Krumbacher** in dem Handb. der klass. Altertumswissensch. IX 466 ff.

[3]) cf. die Nachweise von **Zotenberg**, Notice sur le texte etc. du livre de B. et I., im 28. Bde. der Notices et Extraits (Paris 1887).

[4]) von **Migne** (Patrol. Gr. XCVI) lediglich wieder abgedruckt, — unter den Werken des **Joh. Dam.**, dem die Schrift irrtümlich zugeschrieben wurde.

und 907) aber gelegentlich Lesarten angeführt. Das uns angehende Stück des Romans, die Rede des Eremiten Nachor, befindet sich bei Boiss. p. 239—55. Für dasselbe hat Robinson unter Zugrundelegung dreier englischer Handschriften (W, M, P — saec. XI init., a. 1064, saec. XVII) und einiger von Schubart (Wiener Jahrbb. f. deutsche Litt. LXXII 274. LXXIII 176) gesammelten Lesarten aus Wiener Handschriften (V, mit der betr. Nr.), sowie der alten lateinischen Übersetzung[1]) den Text von neuem mit kritischem Apparat aufgeführt (T. u. St. 100—112).

c) den Armenier ($A$), der nur einen kleinen Teil der Apologie, nämlich die beiden ersten Kap. umfasst[2]), in zwei Handschriften a. 981 (cod. Venetus) und saec. XI. (cod. Edschmiazin), die aber beinahe Wort für Wort übereinstimmen[3]) und keine verschiedenartige Überlieferung darstellen. Aus jener ($A_1$) haben die Mechitaristen eine schlechte lateinische (bei Hr. p. 27—29)[4]) und hat Himpel eine bessere deutsche Übersetzung[5]) hergestellt,

---

[1]) a. 1539 zu Basel — gleichfalls unter den Werken des Damasceners — gedruckt.

[2]) Nach der von Hr. und Rob. gemeinsam eingeführten Zählung; bei der jedoch an einer Stelle ($109_{20}:_{25}$) eine Differenz vorliegt (Rob. hätte hier besser gethan, die Zahl XIV um einen Abschnitt weiter nach hinten zu rücken).

[3]) Doch mögen von den folgenden für uns nur durch die Übersetzungen constatirbaren Abweichungen immerhin einige sein, die auf wirkliche Discrepanzen zwischen beiden Texten zurückgehen; als Abweichungen sind mir aufgefallen: p. $30_{14}$ and fashioned man. $_{16}$ eternal? $_{25}$ imperceptible? $_{28}$ f. graciously. $31_1$ any source. $_7$ f. die ganze zweite Satzhälfte. $_8$ in sich namenlos. $_{15}$ f. in Him. $_{23}$ fin. and $_{26}$ visible creation (Sing.; s. dagg. $A_1$). $_{29}$ now by the grace (o). $_{30}$ f. Iwill speak $32_{14}$ Assyria. — there? $33_4$ miraculous? $_6$ receive? $_8$ butf $_9$ zweimaliges and.

[4]) Eine französische Übersetzung von Gautier, revidirt von. Thoumaian, findet sich in der Revue de Théol. et de Philos. 1879.

[5]) Tüb. Theol. QS. 1880. I, abgedruckt bei Harnack in TU. I. 1, p. 110—112. Doch enthält auch diese Übersetzung, soviel sich

aus dieser ($A_2$) Conybeare eine englische Übersetzung angefertigt (bei Hr. p. 30—33)[1].

So sehr man sich über mannigfache und umfangreiche Berührungen der Recenss. unter einander freuen darf, so bedeutsam sind doch auch die Differenzen, welche sie für ganze Partieen wie für einzelne Stücke und Sätze aufweisen.

Es wird sich empfehlen, im Fortschritt vom Roheren zum Detaillirten die Lücken und Differenzen sich zu vergegenwärtigen, welche sich aus dem Verhältnis der drei Recenss. ergeben und zu diesem Behufe zunächst die beiden vorwiegend vollständigen Recenss. zu betrachten.[2])

Die schwerwiegenden sachlichen Differenzen erstrecken sich auf

I. den Umfang der Gotteslehre (c. 1).

*G* hat die knappere Form der Darstellung, denn es fehlen bei ihm die von Rbe. p. 26 aus *S* auf-

---

auf Grund einer Vergleichung zwischen $A_1$ (Mechit.) und $A_2$ urteilen lässt, Versehen. Das ärgste ist die Auslassung des kleinen Satzes am Schluss des kurzen überleitenden Stückes c. 2 init. (Sola fide vero illum glorificans adoro). Gleich darauf hat H. das „genus humanum" im Plural und bietet 3 Zeilen weiter „Juden", wo die Anderen „Hebräer" übersetzen, desgl. nachher beide Male „Apostel" st. „Jünger", ferner „alle Bedürftigen" st. aller Bedürfnisse etc.

[1]) Zur Geschichte des armenischen Fragments vergl. noch Harnack, Art. „Aristides" RE² XVII 675 ff. (cf. TU I. 109 ff.) und die dort verzeichnete Literatur, wozu noch Ehrhard l. c. Sp. 11.

[2]) Gegen eine frühzeitige Benutzung von *A* zur eingehenden Vergleichung der ersten Kapp., um zu allg. Grundsätzen über das Verhältnis der Recenss. zu gelangen (Robinson 70—80), spricht die doppelte Befürchtung, dass man sich 1) in die Einzeluntersuchung (noch dazu der schwierigsten Kapp.!) verwickelt, ehe die dafür notwendigen allgemeinen Gesichtspunkte gewonnen sind; und dass 2) so über Verhältnis und Charakter der einzelnen Recensionen (Rob. p. 79 f.) Resultate gewonnen werden, die auf einer zu schmalen Basis aufgebaut sind. Umgekehrt empfiehlt es sich nicht (Raabe), *A* ganz unberücksichtigt zu lassen.

gezählten Sätze nebst ihren Begründungen, welche sich in annähernd gleicher Form auch bei *A* finden.

II. die Einteilung des Menschengeschlechts (c. 2).

*G* hat drei Klassen: 1) „οἱ τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων θεῶν προσκυνηταί"; — und diese Gruppe wird wieder dreifach subdividirt, in: Chaldäer, Hellenen, Ägypter; entsprechend der nachher folgenden Ausführung, in deren erstem Teile die Chaldäer auftreten, (2 init. 7 fin. cf. 8 init. 12 init.), während im 13. Capitel eine Beweisführung gegeben wird, welche sich — in den ersten beiden Fällen wenigstens ($108_{15\,f.\,24}$; dagg. $109_7$) — gleichfalls gegen alle 3 genannten Völker richtet; 2) Juden; 3) Christen.

Bei *SA* erscheinen dagegen vier Klassen: 1) Barbaren; 2) Hellenen; 3) Juden; 4) Christen. In der späteren Ausführung treten die Ägypter auf wie bei *G*: zwischen der Einzelausführung über die griechische Religion und dem erwähnten 13. Capitel, in welchem jedoch *S* auch in den beiden erstgen. Fällen lediglich auf die Hellenen recurrirt (cf. c. 17 init., wo *G* versagt).

III. Stellung und Umfang der nach der einen Bezeugung unmittelbar darauf folgenden Genealogie der Menschenklassen.

*G* hat eine solche nur für die Christen, und zwar erst am Anfange des 15. Cap., bevor die Einzelausführung über diese Religion beginnt. Bezüglich der Juden finden sich im 14. Cap. einige versteckte Andeutungen. Hinter der Disposition c. 2 fin. bringt *G* dagegen einen kurzen recapitulirenden Satz völlig anderer Art.

*SA* bieten, der Vierteilung der Menschenrasse entsprechend, eine viergliedrige exponirte genealogische Ableitung, deren letztes Glied im wesent-

lichen mit dem betr. Stück bei *G* übereinstimmt, im einzelnen aber wieder stärkere Differenzen aufweist.

IV. den bei *SA* am Schlusse des 2. Cap. befindlichen (gleichfalls viergliedrigen) Satz, dessen Sinn dunkel ist.

V. die Aufzählung der einzelnen Elemente in c. 4—7.

*G* bringt vor den Ausführungen über Erde, Wasser, Feuer, Windhauch, Sonne einen Abschnitt über den Himmel, in welchem sich ein Satz vom *κόσμος* findet, der bei *S* in dem zuletzt stehenden Abschnitte über d. Menschen auftritt; ausserdem enthält jener erste Abschnitt (*G*) eine eingehendere Hinweisung auf die Sterne. Hinter den oben bez. Ausführungen bietet *G* noch einen vollständigen Abschnitt über den Mond.

*S* hat jenen ersten und diesen letzten Teil nicht und an seiner Stelle eine Mond und Sterne betreffende kurze zusammenfassende Bemerkung am Schlusse des Abschnitts über die Sonne.

VI. die Einzelaufzählung der griechischen Gottheiten (c. 9—11).

*G* hat deren 12, nämlich *Κρόνος, Ζεύς, Ἥφαιστος, Ἑρμῆς, Ἀσκληπιός, Ἄρης, Διόνυσος, Ἡρακλῆς, Ἀπόλλων, Ἄρτεμις, Ἀφροδίτη, Ἄδωνις.*

*S* schliesst daran noch *Ῥέα* und *Κόρη*.

VII. Umfang und Aufeinanderfolge der verschiedenen Argumente, welche c. 13 gegen die Griechen (*S*) bezw. gegen die bei *G* an erster Stelle genannten drei Völker (cf. sub II) vorgebracht werden.

VIII. die in Form und Haltung gänzlich auseinandergehende Darlegung über die Juden (c. 14).

IX. die bedeutend kürzere (*G*) bezw. längere (*S*) Form des letzten Hauptabschnitts (c. 15—17), welcher sich mit den Christen befasst.

Aus der angestellten Vergleichung ergiebt sich, a) dass *A* mit *S* auch in den übrigen, nicht erhaltenen Partien (c. 3—17) übereingestimmt haben wird, dass also b) *SA* in Anordnung der Teile und Darbietung wichtiger Stücke zusammen gegen *G* stehn.[1]) Diese Thatsache lässt 3 Erklärungen zu: 1) Entweder gehen *SA* auf eine secundäre (griechische) Bearbeitung der Apologie aus späterer Zeit zurück, und *G* ist ursprünglich, oder 2) *G* ist überarbeitet worden vor oder bei Gelegenheit der Aufnahme in den Mönchsroman, und *SA* haben den ursprünglichen Gedankenfortschritt im wesentlichen erhalten, oder 3) es treffen beide Fälle zu. Doch so lange keine zwingenden Anzeichen für diese letztere Möglichkeit vorliegen, wird man sich mit der unter 1) und 2) angegebenen Alternative begnügen müssen, bei der die Erklärung der Differenzen um einen Grad leichter wird. Hält es doch auch schwer, anzunehmen, dass das nicht hervorragend bedeutsame Schriftstück späterhin so viel Aufmerksamkeit auf sich gelenkt haben sollte, dass man es in mehrfachen Fällen einer Bearbeitung für wert gehalten hätte!

So angesehen, spitzt sich das Problem zunächst auf die Frage zu, ob der Verfasser des Mönchsromans als solcher ein Interesse daran hatte, Änderungen an einer Reihe von wichtigen Stellen vorzunehmen. Prüfen wir daher zunächst einige der aufgestellten Fälle auf diese Möglichkeit hin![2])

---

[1]) Doch ist damit nichts über das Verhältnis des Wortlauts im einzelnen (worüber unten) präjudicirt.

[2]) Rob. (p. 70) hat in dieser Beziehung einige Merkmale fixirt und Sbg. (941 f.) mit Hülfe der bei *S* überschiessenden Stücke bereits die Motive von *G* aus dem Charakter des Romans nachzuweisen begonnen.

ad I. Die bei *SA* überschiessenden Sätze, welche weitere (negative) Eigenschaften Gottes nebst philosophischer Begründung enthalten, können in die philosophischen Gedankengänge der Zeit des Apologeten ohne Bedenken eingereiht werden (so auch Rbe. 26), wiewohl man durch sie in mancher Beziehung an die Gotteslehre der späteren neuplatonischen Schule erinnert wird. Da nun letztere für einen Mönchsschriftsteller des 7. Jhs. voraussichtlich keinen Anstoss bot, so scheint man in der That (Rbe. 27) bei ihm keinerlei zwingendes Interesse an einer Verkürzung des Abschnittes annehmen zu dürfen. Aber auf der anderen Seite liegen Wendungen in der Ausführung vor, welche auf eine durchaus praktische, der Gesamtconception des Apologeten augenscheinlich entsprechende Auffassung hindeuten (cf. namentlich den Satz, welcher Gottesfurcht einschärft und vor Menschenbedrückung warnt), und deren unbefangene Einreihung in jene spätere Darstellung doch schwer hielt. Dem Vf. von B. u. J. scheint die Ausführung wirklich zu eingehend und der philosophische Beigeschmack darin zu kräftig gewesen zu sein. Er verstand die darin niedergelegten und aus dem lebendigen Gegensatze gegen herrschende Vorstellungen (cf. Rbe. 26 f.) geborenen Antithesen nicht, weil er in den Verhältnissen nicht mehr zu Hause war, die sie hervorgerufen, noch in der Zeit, der sie, ernstlich genommen, etwas Neues hätten bieten können, und weil er die Bedeutung dieses Abschnittes für die Gesamtconception des Arist. nicht mehr zu würdigen vermochte. Wollte er doch „nicht eine Abhandlung über Gott, sondern über die Vorzüglichkeit des Christentums vor dem Heiden- und Judentum“ [1]) seiner Darstellung eingliedern! Dazu erschien ihm

---

[1]) Mit diesen Worten von Raabe (p. 26), welche sich freilich auf den Apologeten selber beziehen, ist das aus dem mangelnden Verständnis des Abschnittes entspringende Interesse des Bearbeiters an einer Kürzung oder Zusammenziehung, — auf welche auch das *ἀνώτερον τῶν παθῶν καὶ ἐλαττωμάτων* als zusammenfassende Formel mir zu weisen scheint —, treffend charakteristirt.

jene Ausführung zu lang, zu der er auch keine etwa von ihm vermissten Eigenschaften Gottes (positiv religiöser Art cf. Boiss. $323_{7\,ff.}$) hinzugefügt hat.

ad II und V. In der Legende von B. u. J. spielen Sterndeuter (*ἀστρολόγος* Boiss. 19) und Zauberer (285 f., wo sie mit den Schimpfnamen *τὸ Βαβυλώνιον σπέρμα, ὁμοίωμα γένους Χαλδαϊκοῦ* belegt werden; cf. 233, wo Chaldäer neben den Indern als die zur Entscheidungsversammlung Zusammenberufenen genannt werden) als Ratgeber des Königs bei der Verfolgung der „Christen" und Behandlung des Prinzen eine hervorragende Rolle. (Doch lässt sich hieraus für die sub II und V angegebenen Differenzen noch nichts entnehmen).

ad VIII. Hier ist die weitschweifige Art der Erzählungsweise in dem Abschnitt $109_{26}$—$110_{8}$ (*G*) gegenüber der von *S* gebotenen Relation schon an sich verdächtig und wird es noch mehr durch die Vergleichung mit der sonstigen Schreibweise bei *BJ*, mit der sie sich vielfach deckt. Der augenscheinlich aus einigen im Original vorliegenden Worten zu einem knappen Aufriss der jüdischen Religionsgeschichte ausgesponnene Abschnitt, welcher unter den der späteren Auffassung der Kirche geläufigen Gesichtspunkten entworfen ist, zeigt eine stark biblische Sprachfärbung (cf. Rob. 83 f., sub 7 f. Rbe. 57 o.) und weist zahlreiche Parallelausdrücke auf aus dem Sprachschatze von *BJ*. Vgl. z. B. die gehäuften Wunderbezeichnungen $109_{29\,ff.}$, dazu den Ausdruck *θαύματα* $110_{7}$ cf. Boiss. 51 o. 53 (hier von Christi Wundern *τῶν ἀπείρων θαυμάτων*!) mit dem schwülstig übertreibenden Adjectiv *ἀναρίθμητα* (cf. das *ὧν οὐκ ἔστιν ἀριθμός* Boiss. p. 51 Mte.), die Bezeichnung *εὐδόκησεν* in Rücksicht auf die (activ vorgestellte!) Menschwerdung Christi (cf. Boiss. 317), das offenbar künstlich gewählte Verbum *ἐμπαροινεῖν* und den schlanken Ausdruck *ἀπώλοντο* für die Juden.[1]) (Übrigens

[1]) cf. Sbg. 941 f. — Als Seitenstück zu jenen Analogien lässt isch manches aus dem (bei *G* an dieser Stelle folgenden) christo-

scheint *BJ* den Ausdruck Ἰουδαῖοι — p. 50 dafür Ἰσραηλῖται — vermieden zu haben).

ad IX.[1]) Beziehungen auf specielle das sociale Leben der Christen des zweiten Jahrhunderts betreffende Zustände konnte ein durch und durch asketisch gerichteter Schriftsteller, wenn er die Beschreibung inbezug auf das Superchristentum der Mönche nicht umbilden wollte, nicht bestehen lassen. Die Unterschiede von Mann und Weib, von Herr und Sklave existirten für seine Lage ebenso wenig wie die von Arm und Reich. Die anziehenden, freilich auch sonst für jene frühe Zeit belegbaren[2]), aber doch in dieser schönen Abrundung einzigartig dastehenden Einzelzüge vom Christenleben müssen, sobald sie concrete Verhältnisse betrafen, von *G* einfach getilgt, einige wenige auch verwischt sein. Denn hier, in der Luft des Mönchsromans, athmet nur ein Geschlecht, dasjenige, welches alle Geschlechtsunterschiede negirt; hier sind alle Glieder der religiösen Gemeinschaft arm, weil sie sich freiwillig in diesen Zustand begeben, aus der Überzeugung, dass Reichtum und Besitz an und für sich in die Schlingen des Teufels verstricken; hier lebt ein Jeder in Einsamkeit und selbsterwählter Gefangenschaft, um so mit Christus um so fester sich vereinen zu können (Boiss. 362); hier bedeutet das ganze Leben Enthaltung und Fasten in doppeltem Sinne, weil es durchaus und von seinen ersten Anfängen an unter dem Bannkreise einer allgemeinen Sünde steht, bei welcher auch die unschuldigen Züge und die besseren Keime verdorben erscheinen. Daher fehlen die individuellen, in ihrer einfachen Wahrheit einnehmenden

logischen Abschnitte aufzeigen; cf. die von Sbg. 943 und Rbe. 57 angeführten Fälle, an die sich noch andere reihen lassen. Doch ist *BJ* nicht soweit gegangen, das ihm sonst auch geläufige (Boiss. 52. 317) Prädicat θεοτόκου der Bezeichnung der Mutter Christi beizufügen (cf. V. Armen.).

[1]) cf. Sbg. 941.

[2]) cf. Sbg. 965 f. A. 4.

Züge von der Beerdigung gestorbener armer Christen, von der Befreiung der um Christi Namens willen Gefangenen, von dem Fasten zu gunsten des darbenden Bruders, desgl. die Mitteilungen von dem Verhalten der Christengemeinde beim Tode eines ihrer Glieder, bei der Geburt und dem Hinscheiden eines Kindes, bei dem Tode eines wieder aus ihrer Gemeinschaft und in Sünden Zurückgefallenen. Die von feinem jener Anfangszeit noch eigenen Takt zeugenden Nüancen und Distinctionen, welche aus den beiden Sätzen c. 16 init. sprechen, von den Bitten zu Gott, denen die Christen den rechten Inhalt zu geben wissen, und den schönen Dingen in der Welt, die um ihretwillen [δὶ αὐτοὺς] im Fluss sind [ῥεῖ][1]), d. h. ihren Lauf nehmen (— und vergehn), weil die Christen die Wohlthaten Gottes gegen sich erkennen, — d. h sie bringen das Vorhandensein jener Dinge mit ihrem eigenen Dasein in Verbindung und stellen sie gleichfalls unter den angegebenen Gesichtspunkt der Wohlthaten Gottes —, sie passten wenig zu der gröberen dualistischen Auffassung mönchischer Kreise, so fühlte man sich auch nicht bewogen, sie nachzusprechen[2]). Ferner, — das Lob über das Verhalten nach dem Erweise eigener Wohlthaten konnte der Asket der griechischen Kirche schwerlich mit gutem Gewissen auf seinesgleichen beziehen, ebenso wie er unfähig war, die hohe Triebkraft der in den nächsten Sätzen geschilderten Hoffnung, welche die urchristlichen Gemeinden in Enthusiasmus und Spannung erhielt, in dem gleichen Vollsinne für sich zu bezeugen. Kaum ein Mönchsorden hat sich in jener eigenartig feurigen

---

[1]) Zur Ergründung des ursprünglichen Sinnes der Stelle habe ich hier die etwa zu restituirenden griechischen Worte eingesetzt.

[2]) Ein Franz von Assisi wäre dazu freilich fähig gewesen. Es geht hier wie so oft, gerade auf dem religiösen Gebiete, dass, wo eine derartige Distinction vorliegt, dem roher geformten Geiste nur die sein Gefühl verletzende Seite zum Bewusstsein kommt, die er deshalb abstösst.

Stimmng uals einer Grundlage des eigenen christlichen Daseins zu Hause finden können. Was der späteren Zeit davon geblieben war, hatte sich im Dogma von der Zukunft der Kirche als einer Gemeinschaft, deren Bestand man selber an seinem Teile garantirte, niedergeschlagen, und zwar in dem gleichen Masse, als der für jene Stimmung gefährliche Sinn für den wertvollen Charakter der eigenen religiösen und sittlichen Leistung wuchs, für die man freilich immer noch eine Frage an die Zukunft brauchte (cf. noch Harnack DG. III 156 A. 3). Nach den Schlusssätzen unserer Apologie (Rbe. 21 Mte. $23_6$ f. 24 u.) bildete die Erwartung des Lohnes in dem bevorstehend gedachten Äon (ܥܠܡܐ ܕܥܬܝܕ, p. ܟܘ 16, cf. Paulus: *ἐνεστὼς αἰών, αἰὼν μέλλων*) noch durchaus den Kern des Denkens, Fühlens und Wollens jener unscheinbaren Christengemeinschaften, an deren Wandel und an deren Schriften der Apologet bei Verfertigung seines Schriftstückes sich orientirt hat.

Die mehrfache Rückbeziehung auf die Schriften der Christen (ausser c. 2 bei *S* noch 15 init. 16 dreimal. 17) hat *G* in stark gekürzter Form; er konnte begreiflicher Weise davon nur die paränetische Beziehung auf den König — die Rede im Roman ist gleichfalls eine Verteidigungsrede — beibehalten. Den darauf folgenden von dem hohen Selbstbewusstsein jenes urchristlichen Gemeingeistes zeugenden Satz von der mora finis (Tert. apol. 39) durch die Gebete der Christen hat *G* aus den bez. Gründen weggelassen, desgl. einen anderen am Schluss des Anfangsabschnittes von c. 17, der den Thatenerweis des Christentums als in den christlichen Schriften bereits vorhandenen hinstellt. War doch — der Satz dient als Übergang zu paränetischen Wendungen — das Missionsobject hier ein anderes als dort! Damit sind auch Beschreibungen der Christen in Wegfall gekommen, die neben ihren vorteilhaften Charaktereigenschaften insbesondere jene frühe Bussdisciplin beleuchten, welche noch durch den freien Drang des Herzens statt durch statutarische Bestimmungen ge-

regelt war, — ein für den späteren Mönch in dieser Form unverständliches Ding. —

Diese (namentlich zu Nr. IX ausgeführten) Erwägungen legen allerdings den Gedanken nahe, dass *G* ein Interesse hatte, zu kürzen und zusammenziehen, wo die ihm vorliegende Schrift Ausführungen bot, die seinem Charakter nicht angemessen waren. Dass *G* wirklich frei verfahren ist in der Benutzung der Apologie für seine Darstellung, bestätigt sich ohne Zweifel daran, dass er Sätze daraus auch an anderen Stellen der Erzählung einverleibt hat: so das grosse von Robinson $104_5$—$_{12}$ richtig dem ursprünglichen Zusammenhange wiedergegebene Stück aus Boiss. 49, welches sich in einem religionsgeschichtlichen Resumé findet, in dem auch andere an Wortlaut und Auffassung des betr. Gegenstandes stark anklingende Sätze vorkommen.[1]) Hierher gehört namentlich der Satz p. 49: *Ἀβραὰμ . . . . τῇ θεωρίᾳ τῶν κτισμάτων ἐπέγνω τὸν δημιουργόν· κατανοήσας γὰρ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ἥλιον καὶ σελήνην καὶ τὰ λοιπά, ἐ-*

---

[1]) p. 48 f.: . . *ὧν καὶ μορφώματα τυπώσαντες ἀνεστήλωσαν ξόανα κωφὰ καὶ ἀναίσθητα εἴδωλα καὶ συγκλείσαντες ἐν ναοῖς προσεκύνησαν λατρεύοντες τῇ κτίσει παρὰ τὸν κτίσαντα, οἱ μὲν τῷ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ καὶ τοῖς ἄστροις . . . . οἱ δὲ τῷ πυρὶ καὶ τοῖς ὕδασι καὶ τοῖς λοιποῖς στοιχείοις τῆς γῆς, ἀψύχοις καὶ ἀναισθήτοις οὖσι καὶ οὐκ ἠσχύνθησαν οἱ ἔμψυχοι καὶ λογικοὶ τὰ τοιαῦτα σέβεσθαι· ἄλλοι θηρίοις καὶ ἑρπετοῖς καὶ κτήνεσι τετραπόδοις . . . οἱ δὲ ἀνθρώπων τινῶν αἰσχρῶν καὶ εὐτελῶν μορφώματα ἀνετυπώσαντο καὶ τούτους θεοὺς ἐκάλεσαν καὶ τοὺς μὲν αὐτῶν ἄρρενας, τινὰς δὲ θηλείας ὠνόμασαν κτλ.* (folgt das Stück Rob. $104_5$—$_{12}$). *ὅθεν λαμβάνοντες οἱ ἄνθρωποι ἀφορμὰς ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν ἀδεῶς κατεμιαίνοντο πάσῃ ἀκαθαρσίᾳ.* ferner cf. p. 81: *καὶ τηροῦντες αὐτὰ ἐν ἀσφαλείᾳ, τοῦ μὴ ὑπὸ κλεπτῶν συληθῆναι, φύλακας ἀποκαλοῦνται τῆς σφῶν σωτηρίας.* p. 200: *Διὰ τοῦτο καὶ τὸν τῶν πάντων ἀπαρνησάμενος θεόν, τοὺς μὴ ὄντας προσηγόρευσας θεοὺς τοὺς πάσης παρανομίας ἐφευρετάς, ἵνα σοι κατὰ μίμησιν αὐτῶν ἀσελγαίνοντι καὶ παρανομοῦντι τὸ μιμητὴς ἀναγορεύεσθαι τῶν θεῶν σου προσγένηται. Οἷα γὰρ οἱ θεοὶ ὑμῶν ἔπραξαν, πῶς οὐχὶ καὶ οἱ προσέχοντες αὐτοῖς ἄνθρωποι πράξουσι;*

θαύμασε τὴν ἐναρμόνιον ταύτην διακόσμησιν. ἰδὼν δὲ τὸν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ πάντα (cf. Apol. c. 1 init.). Andrerseits hat *G* (*BJ*) einzelne der Apologie eigentümliche Wörter seinem Sprachschatze einverleibt (παρεισάγειν Boiss. 208, ματαιολογία 264. 285. πλάνη als Bezeichnung alles Ausserchristlichen $262_{13}$)[1]. Man wird zugestehen, diese Beobachtungen und jene Erwägungen legen wenigstens die Vermutung nahe, dass *G* es ist, der auch in den andern noch nicht behandelten Differenzfällen (II—VII) eine Änderung oder Verkürzung habe eintreten lassen, wiewohl die Entscheidung über jene Fälle durch andere Beweisgründe zu erreichen ist. Nur darf man sich deshalb nicht für berechtigt halten, betreffs der Zuverlässigkeit von *G* aus seinem Charakter als „Romanschreiber" („Dichter"; so Zahn 4) in jedweder Beziehung das Ungünstigste abzuleiten. Wenn Zahn a. a. O. in Anknüpfung an seine Entscheidung des sub II bez. Falles die Frage aufwirft: „Wo wäre denn die Grenze, über welche hinaus eine analoge Erklärung der sachlichen Abweichungen versagt wäre?" — so liegt die Grenze eben in der Bestätigung der Vermutung durch die eigentliche Textvergleichung (cf. u.): dass *BJ*, wo sachliche Erwägungen ihn nicht beeinflussten, keine zureichenden Gründe hatte, an dem Wortlaute zu ändern, dass er diesen vielmehr treuer bewahrt haben wird als irgend eine andere Recension. In der That, „the genius of the author, in so framing his plot as perfectly to suit the Apology which he intended to introduce, needs no further praise than is involved in the fact that hitherto no one has had the remotest suspicion that he did not write the speech of Nachor himself" (Robinson 71).

[1]) Diese Thatsache lässt sich in anderen Fällen nicht mit unbedingter Sicherheit fixiren, da *BJ* auch umgekehrt in die ihm vorliegende Schrift einzelne Wendungen de suo nachträglich eingefügt haben könnte. (Dahin rechne ich z. B. das παράγειν $101_{24}$, das sich auch sonst bei Boiss. findet: 51. 188. 286. 317. Näheres s. u.).

Eine **Vergleichung mit der syrischen Version** bestätigt zunächst im allgemeinen die Richtigkeit der hier ausgesprochenen Beobachtung. Wir treffen in der Apol. auf eine Anzahl von Satzpartien, in denen *G* und *S* in bemerkenswerter Weise auseinandergehen. Bei näherem Zusehen ergiebt sich aber, dass auf seiten von *S* in vielen Fällen Paraphrasen vorliegen, welche, auch wenn sie in der Mitte stehen zwischen eigentlichen Erweiterungen und blosser weitläufiger Ausdrucksweise, sich doch den ersteren nähern und also in der Regel als Zusätze von *S* charakterisiren.[1]). Dazu kommen Missverständnisse sei es des Zusammenhanges, sei es einzelner Wörter[2]), welche die freie und zum Teil flüchtige

---

[1]) s. u. die Einzelvergleichung.

[2]) cf. die beiden schon von Harris (59. 62) constatirten Fälle ($42_7$ *Σεμέλης: σελήνης* — cf. Rbe. 44 f.; die von Rbe. hier citirten Beispiele beweisen allerdings, dass man die Verwechslung schon früh begangen hat; es ist mir aber schwer begreiflich, dass ein späterer Bearbeiter oder Abschreiber — *G* —, der andere mythologische Irrtümer in der Schrift bestehen liess, an diesem Punkte sich zur Richtigstellung einer möglicherweise sogar verbreiteten falschen Auffassung hätte bewogen fühlen sollen. — $46_{14}$ *ἑτέρων* : *ἑταίρων*), zu denen der von Rob. 73 (Mte.) angeführte Fall aus einer anderen Schrift (*ἄμοιρος* : *ἀμαυρός*) als Analogie dienen kann. Erwägt man das dem Griechischen gegenüber völlig disparate Verhältnis der semitischen Vocalfärbung, neben welcher eine Consonantenvertauschung wie die in dem erstgen. Falle eingetretene unschwer denkbar ist, so kann es nicht wunder nehmen, wenn die Zahl der Beispiele innerhalb des wenig umfangreichen Schriftstückes um einige zu vermehren ist. Ich rechne dahin, wenn *S* statt *σφαγὰς* ($104_{19}$) etwas wie *ἀφαγὰς* (?), st. *προσηγόρευσαν* ($105_{12}$) *προσηγόρευσεν* (cf. Rbe. 11. A. 2), st. *ἀναλωθῆναι* ($106_{15}$) *ἀνελέσθαι*, st. *ἔτι δὲ* ($106_{20}$) *ποτὲ δὲ*. st. *σεμνῦναι τοὺς . . . θεούς* ($108_{25}$ f.) ein analoges Substantiv, st. *ἐν* ($108_{30}$) *ἕν* ($47_{12}$ f.), st. *ὀνομάζειν* ($109_{22}$) möglicherweise ein *θαυμάζειν* ($47_{23}$) und kurz vorher st. *οὐ* ein *εἰ* (cf. Rbe. 18 A.) etc. gelesen zu haben scheint. Dahin gehört auch der Fall $102_{10}$, wo der syrischen Übersetzung st. des *ὑβριζομένην καὶ κατακυριευομένην* — es war das erste Mal, wo *S* diese Worte las — ein *σχιζομένην* ($102_{15}$) *καὶ καταφυτευομένην* zu Grunde gelegen haben muss (Rbe. 5. A. 2).

Art, in welcher *S*, übereinstimmend mit anderen syrischen Übersetzern (cf. die analogen Fälle bei Rob. 71—74), arbeitete, ins Licht stellen.[1]) Darf auch seine Übersetzung deshalb nicht als „Bearbeitung“ (Harnack 305) bezeichnet werden, so ist es doch richtig, dass er im einzelnen sich nicht selten als unzuverlässig erweist und deshalb mit Vorsicht zu gebrauchen ist. In dieser Begrenzung verstanden, tritt dem Syrer gegenüber „the Greek form“ als „a harmonious and consistent whole“ ins Licht (Rob. 71), während es umgekehrt eine frühzeitige Überschätzung der griechischen Recension

---

Doch liegen Flüchtigkeitsversehen, ungenaue Kenntnis der griech. Sprache und offenbare Willkür hier dicht neben einander. So hat der Übersetzer das *ἑτέρων* $106_4$ im Sinne von *ἀλλοτρίων* gefasst (cf. $111_5$), das *παρακαλοῦσι* $111_8$ durch „trösten“ wiedergegeben (cf. Robins. 63) und am Schluss der Aufzählung der bei den Ägyptern verehrten Tiere (hinter den Pflanzen!) noch ein *λεόπαρδον*? (ܢܡܪܐ) eingefügt, vielleicht durch das gleichklingende *λοιπὰ* ($108_{10}$) veranlasst, das er übrigens gleich darauf richtig wiedergiebt. (NB. noch die doppelte Wiedergabe des Wortes *Ζεύς* durch ܙܘܣ? — p. ܝ 11 cf. V. Armen: qui est Dios. ܙܐ 18. ܙܝ 11. cf. Euseb. Theophan., bei Payne Smith, thes., s. v. — und ܐܘܣ — p. ܙܐ 19. 21. 22. ܙܘܣ 6 — entsprechend den griechischen Casusunterschieden; cf. betr. anderer Eigennamen Rbe. 67). Die „Unbeholfenheit“ der syrischen Sprache wird durch die häufige Hinzufügung eines ܐܢܫ, durch die Häufung aller möglichen Partikeln, durch Zusetzung des Begriffs „Natur“ (ܟܝܢܐ) zu allen möglichen Wesen (Rbe. $13_5$ u. $15_6$. $14_{29}$) sowie des Attributs „wahr“ zu „Gott“ — doch ist letzteres in dem Falle Rbe. $24_{24}$ möglicherweise durch Verlesung eines *πιστόν* aus *κτίστην* entstanden —, des Pluralpronomens zu „Messias“, durch Satzerweiterungen und variirte Ausdrücke für die (bei *G*) gleichlautenden Eingänge (und Schlusssätze) in den Ausführungen über Elemente und Götter etc. etc. gekennzeichnet.

[1]) „Man darf vom Syrer keine bis aufs Wort genaue Wiedergabe des griechischen Textes erwarten. Derselbe legt sich den Text nach seiner Art zurecht, nimmt Umstellungen vor, giebt statt einer Übersetzung eine Erklärung und hält auch Erweiterungen für erlaubt“ (Rbe. 34. cf. Rob. 74. 80 o.).

verrät, wenn Réville sie kurzweg als diejenige bezeichnet, „qui se tient le mieux", oder v. Gebhardt meint, „dass der Versuch einer Herstellung des urspr. Textes jedenfalls auf *G* gegründet werden muss, nicht auf *S*." Denn darin könnte schon eine Entscheidung über die noch nicht behandelten schwerwiegenden sachlichen Differenzen implicirt sein.

Für den Wortlaut im Einzelnen werden allerdings die für *G* und *S* angestellten Beobachtungen im wesentlichen bestätigt, wenn man *A* daneben hält.

Man hat hier zunächst zu beachten, dass in c. 1 f.

a) geradezu an das Dogmatische streifende Expositionen vorkommen, die also den zureichenden Grund für starke Abweichungen abgeben konnten (cf. Rob. 79); b) *G* (namentlich in c. 1) starke Abkürzungen (cf. o. p. 52 A. 1) bietet, so dass wir für ganze Partieen dieser Anfangscapp. eigentlich auch nur zwei Recensionen besitzen.

Was *A* selber anlangt, so paraphrasirt er in noch viel höherem Grade als *S*, giebt sich an einzelnen Stellen gar nicht die Mühe, seine Vorlage zu verstehen und führt an anderen propria manu breite, vielfach mit biblischen Anklängen (cf. Matth. $22_{39}$ für die Mitte und Marc. $16_{20}$ fürs Ende von c. 1) durchsetzte Ausführungen ein, so dass man hier beinahe wirklich von einer Bearbeitung reden kann.[1])

Aber abgesehen davon, haben wir an *A* doch ein wertvolles Correctiv. Denn wir sehen, dass *A* mit *G* trotz des sub b) bez. Vorbehaltes doch im einzelnen mehr und auffallendere Berührungen bietet als mit *S*[2]), wodurch die Vermutung Himpel's, dass *A* direct aus dem Griechischen geflossen sei, bestätigt wird. Rob. hat (p. 77—

---

[1]) cf. Harnack 302. Harris 26 f., der in mehreren Fällen die Ursprünglichkeit von *A* gegen *S* retten möchte. Rob. 74.

[2]) cf. Harnack 302. Sbg. 945 f.

79) bereits einiges neben einander gestellt; cf. dazu Sbg. 946 f. Registriren wir die Fälle möglichst vollständig![1])

1) *G* und *S* gegen *A*, a) einfach *ἦλθον* — *ἐθαύμασα* — *κινεῖται*, wo *A* emphatische Wiederholung hat; b) *λήθης καὶ ἀγνοίας* — caecitas; c) *om. ἐν τῷδε τῷ κόσμῳ A*; d) *ὁμολογεῖται G*, *S*? — revelatus est *A*: e) *om. μετὰ τρεῖς ἡμέρας A*. — Mit Abzug der sprachlichen Eigenheiten (a) und Missverständnisse (bd) bleiben ce als wirkliche Discrepanzen übrig.

2) *A* und *S* gegen *G*. a) *AS add.* etwa *κτίσματα* zu *τὰ λοιπὰ* im Anfangssatz und haben gleich darauf st. *τούτων* (huius) mundi. (In beiden Fällen war das neutr. plur. schwer wiederzugeben!). b) c. 2 im Eingangsatz *A S add.* etwa *τῆς εἰρημένης* zu *ἀληθείας* (cf. Rob. 76 sub 2) und gleich darauf etwa *ἀπ' αὐτῆς* zu *πλαν*. (Rob. vergleicht mit Recht den bei *G* völlig gleichlautenden Satz c. 3 init., dem dieser von *G* vermutlich conformirt ist); c) *om. ὧν εἰσιν AS*; d) die Singularitäten von *G* cf. *AS* im christologischen Abschnitt (*add.* hinter *καταβάς*: *διὰ τὴν σωτ. τ. α. G* etc). —

3) *G* und *A* gegen *S*. a) *προνοίᾳ* — Gnade. b) *om. καὶ σελήνην S*. c) *om. καὶ διακρατοῦντα S* (resp. Umstellung). d) *ἴδωμεν GA*, *εἰδῶμεν S*. e) *ἡμῖν* — *ὑμῖν*. f) *om. τοῦ κυρίου S* bei *Ἰησοῦ Χρ.* g) *om. ἐν πνεύματι ἁγίῳ S*. h) *γεννηθεὶς* von *S* nicht wiedergegeben. i) Dazu die bereits von Rob. (p. 75 f.) angeführten Fälle.[2])

Da die Anzahl der letztgenannten Discrepanzen diejenige der unter 1) und 2) aufgeführten Differenzfälle be-

---

[1]) Von offenkundigen Paraphrasen ist hier abgesehen, desgl. von den grossen Differenzen in der Disposition (c. 2) etc.

[2]) Doch ist das Register Robinson's ungenau. Denn sub b) dürfte die zweite Satzhälfte mindestens (cf. *A*) einzuklammern sein. Hinter c) fehlt: for there is nothing that can stand against him. Das and clad Himself with sub g) ist zu streichen und an seine Stelle als wichtige Abweichung and he died and was buried zu setzen.

deutend übersteigt, so liefert diese Thatsache an ihrem Teile die Bestätigung dafür, dass *G* den Wortlaut im ganzen treu erhalten hat.[1]) *S* scheint zudem in der Wiedergabe gewisser Sätze hier und da freier verfahren zu sein als *A*, wiewohl *A* ihn an Freiheit des Verfahrens im ganzen übertrifft. —

Nach diesen Feststellungen empfiehlt es sich, in die von dem Charakter der Versionen als solcher unabhängige Erörterung der sachlichen Differenzen einzutreten, welche sich unter den übrigen p. 49 ff. aufgeführten N. N. herausstellten.

ad II. Es handelt sich um die verschiedene Zählung der „Rassen" in c. 2 resp. um das Wiedervorkommen der betr. Namen in den späteren Capp.

Wenn Bücheler in einer Besprechung des armenischen Fragments (Rhein. Mus. 1880, p. 281 f.) geneigt schien, mit der Vierteilung der Nationen eine Teilung derselben überhaupt in Abrede zu stellen, so ist das jetzt durch die neuen Texte sowie durch das Vorkommen einer Teilung auch in anderen Schriftstücken widerlegt; desgl. wird eine Widerlegung der von Büch. beigebrachten Gründe[2]) sich aus den folgenden Nachweisungen von selbst ergeben. Die Frage ist nur, welche von den beiden Teilungen zu acceptiren sein wird, die von *G* oder die von *SA*.

---

[1]) Zahn's Worte (Sp. 3): „so zeugen doch in allem wesentlichen *A* & *S* wie ein Mann für eine in *G* nicht wiederzuerkennende Textüberlieferung", entbehren also jedes Anhalts.

[2]) B. stellte zur Erwägung, 1) dass Justin und Tatian nur Hellenen und Barbaren unterscheiden, wie sie auf der anderen Seite den ἐθνικοί, aus denen die Christen hervorgingen, Juden und Samariter gegenüberstellen; 2) Bardesanes bei Eus. praep. ev. VI $10_{45}$ behaupte: in jeder Nation entständen die Christen; 3) dass den lateinischen Apologeten der Gedanke einer Teilung überhaupt fremd sei, cf. eine Stelle bei Min. Fel. und Tert. ad nat. I 8, der sich über eine solche Unterscheidung lustig mache — das Richtige darüber s. u. —; 4) dass ein Hellene einem römischen Kaiser das israelitische Volk nicht vorgehalten hätte.

Für beide Fassungen sind bereits namhafte Gründe geltend gemacht worden. Es fragt sich, welche von den auf der entgegengesetzten Seite stehenden überwogen werden.

Von den 3 von Harnack (328) bereits zu gunsten von *G* beigebrachten Argumenten, welche Sbg. (948 ff.) zu entkräften suchte, hat Rbe. 2 von neuem unter eingehenderer Begründung betont (28 f.). Sie betreffen den wirklich religiösen Charakter der Teilung bei *G* und das Auftreten bezw. Nichtauftreten der Ägypter in der Disposition, welche in der späteren Einzeldarstellung eine völlig gleichwertige Stellung zu den übrigen Völkern einnehmen sollen.

In letzter Beziehung hat Sbg. bereits mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass im 13. Cap. die Fassung von *S* gegenüber derjenigen von *G* entschieden den Vorzug verdiene, weil die dort vorliegende Argumentation sich gegen die Griechen richte und die bei *G* mitgen. Chaldäer und Ägypter nicht wohl mit umfassen könne; deshalb charakterisire sich die Ausführung über die auch vorn in der Disposition von *S* (*A*) nicht erwähnten Ägypter als Einschiebsel innerhalb einer umfassenderen lediglich den Griechen geltenden Besprechung. Rbe., in der Meinung, es widerspreche der Inhalt des 13. c. der dortigen dreifachen Völkernennung „nicht, wenn auch einige Vorwürfe speciell die Griechen treffen“ (p. 29), lässt zwar doch jene Möglichkeit an sich gelten, sieht sie aber durch die 3fache Erwägung ausgeschlossen, dass 1) die Ägypter bei Annahme der Teilung von *S* in der Einzeldarstellung ihren Platz hinter den Barbaren haben müssten; dass 2) die Composition des betr. Abschnitts (über die Äg.) ebenso wie die anderen den Eindruck der Selbständigkeit mache; dass 3) es erst noch des Beweises bedürfe, „dass der Syrer den ursprünglichen Text wiedergebe“. Von dem letzten Punkte ist zunächst hier noch abzusehn, weil gerade über ihn gestritten wird. Zu den beiden anderen Bedenken ist

dagegen zu bemerken, dass — ad 2 — der Eindruck von der Selbständigkeit jenes Abschnitts weder in formeller noch in materieller Beziehung den Anspruch erheben kann, allgemein geteilt zu werden, da er nicht, wie die übrigen Hauptabschnitte der Einzelausführung [1]), durch ein zur Betrachtung aufforderndes Verbum (ἔλθωμεν, ἴδωμεν) nachdrücklich eingeleitet wird, und da er in den freilich sehr kurz gehaltenen Ausführungen über die (3) ägyptischen Götter Schlussfolgerungen enthält, welche gerade so oder doch ähnlich am Schlusse der Einzelabschnitte bei einigen griechischen Göttern (Asklepios, Herakles) anzutreffen sind. Darin liegt ein inneres Verhältnis der Gleichartigkeit ausgedrückt, welches auch durch die weitergehende Steigerung bis zur Tierverehrung nicht überboten wird; will man hier aber einen Einschnitt annehmen, so ist er nach dem ganzen Charakter der Darstellung nicht so gross, wie der, welcher zwischen der Verehrung der Elemente (incl. d. Mschn.) und derjenigen der einzelnen Götter besteht. Eben wegen der gänzlich verschiedenen Art der Auffassung der in den beiden Hauptfällen verehrten Gegenstände empfahl es sich nicht — ad 1 —, die Ägypter auf die Seite der Barbaren zu stellen. [2]). Schliesslich beweist für den 1. Teil der Darstellung im Abschnitt über die Ägypter das 9. (f.) Kap. des I. Buches der Schrift des Theophilus ad Autol., für den 2. die Praedicatio Petri selbst, dass es

[1]) Freilich nicht der Abschnitt über die Christen, welcher (cf. u.) $110_{29}$ beginnt. Denn in diesem sollte streng genommen keine Untersuchung mehr gegeben werden, sondern die praktischen Thatsachen, welche den Besitz der Wahrheit bei dieser Gruppe sicher stellen, werden einfach vorgeführt und jenes Resultat in dem Anfangssatze gleich vorweggenommen. Ausserdem liegt ein gewisser innerer Connex mit dem vorangehenden Abschnitte über die Juden vor, welcher hier eine nochmalige feierliche Aufforderung unnötig machte.

[2]) Damit ist nicht geleugnet, dass auch zwischen dem ersten und zweiten Hauptabschnitte der Ausführung ein gewisses Bindeglied vorliegt; dasselbe ist jedoch anderer Art (cf. u.).

keinerlei Schwierigkeit machte, in jenem Falle die ägyptischen Götter unter die griechischen zu zählen [1]), in diesem Falle die Tierverehrung, noch dazu ohne Nennung des Namens der Ägypter, der Verehrung der hellenischen Götter bezw. ihrer Bilder an die Seite zu stellen. Dass aber bei dieser Sachlage das aus der verschiedenen Nennung der Völkernamen im 13. Cap. entnommene Argument thatsächlich Beweiskraft hat für die bei *S* vorliegende Composition, ist für mich um so sicherer, als auch im letzten (17.) Capitel wiederum gegensätzlich auf die Griechen reflectirt wird und auf sie allein. Denn das waren die Gegner, die dem Apologeten, hier so gut wie in der deductio ad absurdum im 13. Cap., vor Augen standen. Mochten die Erzählungen auch der ägyptischen Götter mythisch, physisch und allegorisch aufgefasst werden können (Rbe. 29), es handelte sich hier streng genommen nicht mehr um die Objecte, welche diese Auslegung treffen konnte, sondern um diejenigen Personen, welche dieselbe zur Rechtfertigung ihrer Theorien neben den vorhergehenden Argumenten im Munde führten und die sich Aristides als leibhaftige Gegner vorgestellt haben muss. Philosophen der Chaldäer und Ägypter konnten aber, mochten sie auch in der hier zu Grunde liegenden abstract schematischen Vorstellung existiren, von einem griechischen Philosophen unmöglich als Träger derartiger griechisch-philosophischer Gedankenreihen eingeführt werden. Dagegen spricht schon, dass (bei *G*) im 3. Cap. von den λεγόμενοι φιλόσοφοι die Rede ist, und vor allem die die Hinzu-

[1]) Es werden hier unter Hervorhebung ihrer unsittlichen Eigenschaften ähnlich wie in der Apologie des Arist. nach einander aufgeführt Kronos, Zeus, Herakles, Dionysos, Apollon, Aphrodite, Ares, Osiris, Attis, Adonis, Asklepios, Serapis, die skythische Artemis, — dann (c. 10) die heiligen Tiere der Ägypter [hier erst mit Nennung des Namens!], worauf gleich wieder die Griechen mit ihrer thörichten Bilderverehrung auftreten [cf. d. Übergang in c. 13 der Apol. des Arist.!], schliesslich die Göttermutter.

fügung deutlich verratende Form der Einführung der drei Völker in Cap. 13 selbst, wo im ersten Falle die Reihenfolge verdächtig ist, im zweiten Falle die Plumpheit der Form die Interpolation kennzeichnet. Warum hätte aber der Apologet nicht auch im 3. Falle von Gesetzen der 3 Völker reden sollen, da ihm seine Unbekanntschaft mit diesen Gesetzen (Rbe. 29) nach Analogie der vorhergehenden Ausführungen über die (vermeintlich auch fremden) Philosophen kein Hinderungsgrund sein konnte, jene unter dem vollen Titel dennoch einzuführen[1])? — Es wird somit schwerlich zu beanstanden sein, dass der Abschnitt über die Ägypter, welcher vorangeht (c. 12), thatsächlich nur episodische Bedeutung hat und dazu bestimmt war, die höchste Steigerung und Concentration der griechischen Art des Missglaubens darzustellen.

Aber die Form des Teilungsschemas selbst soll bei *G* gegenüber dem von *S*(*A*) den Vorzug verdienen, weil sie „nach religiösem Gesichtspunkt gebildet ist"!

Man kann das Letztere zugestehen, ohne sich doch im gegebenen Fall zur Anerkennung der ersteren Forderung zu bequemen. Denn es kam ganz darauf an, von welchem Standpunkte aus jene Teilung entworfen wurde. Dass sie in der dreigliedrigen Gestalt von *G* auf specifisch-christlichen Ursprung weist, möchte auch ich nicht bezweifeln. Denn diese wird nicht nur durch ihr Vorkommen in der schon erwähnten, der Apologie etwa gleichzeitigen Praedicatio Petri (bei Hilgenfeld, N. T. extr. can. rec. IV 56f.) sowie in dem späteren Diognetbrief[2]), sondern auch durch den bei Tertullian für

---

[1]) Anders steht es in dieser Beziehung mit dem Bearbeiter (*G*); denn diesem lag hier nicht — wie im zweiten Falle — eine analoge Stelle vor, auf die er sich für sein Verfahren hätte berufen können (gg. Rbe. 53).

[2]) Die Christen treten hier nach Hellenen und Juden auf als *καινὸν (τοῦτο) γένος ἢ ἐπιτήδευμα* (c. 1), wiewohl sie sich *οὔτε γῇ οὔτε*

die Christen auftretenden Ausdruck genus tertium[1]) belegt, dem wiederum ähnliche Wendungen älterer Schriften zur Seite stehn, wo von den Christen als dem neuen Volk, dem neuen Geschlecht etc. die Rede ist[2]). Wie eine solche Bezeichnung (novum genus, genus tertium) entstand, ist unschwer vorstellbar. Wenn — bei dem wachsenden Gegensatze des Heidentums gegen die neue Religion — bei den kleineren Tagesanlässen ernsterer Art nationaler Fanatismus auf religiöse Begeisterung stiess, so mögen solche Ausdrücke hier und da durch den Mund eines einfältigen, aber überzeugten Christen gegangen sein, zu denen ihm die Spannung des Augenblicks die Kraft eines gesteigerten Selbstbewusstseins und die Erinnerung an heilige Schriften[3])

---

*φωνῇ οὔτε ἔθεσι* ($5_1$) von den übrigen Menschen unterscheiden. Aber auch sonst; cf. Clem. Alex. Strom. III 10. V 14. VI 5 (MGr. VIII 1172. IX 145 f. 261). Und später Chrysost. *περὶ παρθενίας* (init.) *περὶ ἱερωσ.* IV 4.

[1]) Tert. ad nat. I 8. 20. Scorp. 10. — cf. c. 17 des pseudocyprianischen Aufsatzes: de pascha computus: „in mysterio nostro qui sumus tertium genus hominum."

[2]) (Apol. Arist. 16: Und sicherlich: neu ist dieses Volk, und eine göttliche Beimischung ist in ihm). Praedicatio Petri: *οἱ καινῶς αὐτὸν τρίτῳ γένει σεβόμενοι χριστιανοί.* cf. S. 67 Anm. 2 (ep. ad Diogn.). Ferner Melito (Euseb. h. e. IV $26_5$): *τὸ τῶν θεοσεβῶν γένος.*

[3]) Liegen derartige Erinnerungen vor, so ist in erster Linie an Paulus zu denken, der sowohl die Barbaren und Hellenen (Rom. $1_{14}$) wie die Hellenen und Juden (Rom. $1_{16}$. 1 Cor. $1_{22-24}$. Gal. $3_{28}$. Col. $3_{11}$ cf. Eph. c. 2, bes. V. 12. 14) zusammenstellt. In jenem Falle wurde er durch die herkömmliche Zusammenfassung, in diesem Falle durch die aus seinem individuellen Entwicklungsgange entsprungene religiöse Anschauung zu der betr. Teilung veranlasst. Dass dann, nachdem von den Aussenstehenden die Gemeinschaft der „Christen" mit diesem neuen Namen bezeichnet (cf. Act. Ap. $11_{26}$) und diese Bezeichnung in Gebrauch gekommen war (cf. 1 Petr. $4_{16}$), dieselbe an dritter Stelle den „Hellenen und Juden" angehängt wurde (zur Sache cf. schon 1 Cor. $10_{32}$), kann nicht wunder nehmen. Wusste sich doch der einzelne Christ factisch (im gegebenen Moment) von der natürlichen Volksgemeinschaft emancipirt und einer Gemeinschaft angehörig, die nur auf religiöser Basis beruhte und als deren Ort ein von dem irdischen verschiedenes

vielleicht den Anlass gab. So einmal in spontanen Äusserungen des christlichen Selbstbewusstseins zu Tage getreten, konnte die Phrase wegen des sensus malus, der sich daran knüpfte [1]), von heidnischer Seite wiederholt und mit Vorliebe angewandt sein. Die Stellen bei Tertullian gehen auf Äusserungen aus heidnischem Munde zurück; und was den Sinn betrifft, den man auf jener Seite damit verknüpfte, darüber lässt Tert. auch nicht im Unklaren: Allgemein dachte man an etwas Ungeheuerliches („monstrosi"), wenn man an die „Christen" erinnert wurde, auch der gebildete Römer verknüpfte derlei Vorstellungen mit jenem Namen. Aber der Pöbel, der in den heidnischen Theatern in tumultuarischen Ausrufen: „usque quo genus tertium!" seiner Stimmung gegen die Christen Ausdruck gab, verknüpfte damit entschieden jenen anderen, gemeinen Sinn, den Tert. den „Heiden" (ad nat. I 20) nur zurückgiebt: Habetis et vos tertium genus .... de tertio sexu [2]). Darin liegt freilich schon eine recht weite Entfernung von dem ursprünglichen Sinn der Worte! —

Wenn derselbe Tertullian nun ebenda Romani, Judaei, Christiani neben einander nennt, so ergiebt sich daraus, dass die Form der Auslegung jenes dreifachen genus im ersten Gliede mit dem Standorte dessen, der sie benutzte,

---

Vaterland (Hebr. $11_{14}$. cf. Herm. Sim. I 6 init), das obere Jerusalem (Gal. $4_{26}$. Hebr. $12_{22}$ cf. den Märtyrer bei Euseb. de mart. Palaest. $11_{9.\ 11}$) gedacht wurde.

[1]) Ähnlich Massebieau (de l'authenticité du fragment d'Aristide), Revue de Théol. et de Philos. XII (1879).

[2]) Seine ganze vorhergehende (c. 8) Widerlegung ist aber in anderem, ernsthafterem Sinne gehalten; selbst ein Tertullian hatte gegen derartige Unterstellungen keine Waffe. Entweder er ignorirte jene Gemeinheit, oder er suchte der Form, in der sie auftrat, eine Seite abzugewinnen, wo eine Widerlegung in besserem Stile möglich war. So hat er vorher über diesen Vorwurf argumentirt, als ob er ernsthaft im Sinne chronologischer Aufeinanderfolge der Nationen gemeint sei, was er hauptsächlich mit 2 Gründen bekämpft.

wechselte. Und die gleiche Beobachtung, meine ich, macht man mit dem Schema von *S* in unserer Apologie. Während der Begriff *Ἕλληνες* für den christlichen Beurteiler vermöge der weiter abgenommenen Projection umfassender sein konnte, musste er dem hellenischen Philosophen, der sich ein gut Teil seines nationalen Selbstbewusstseins trotz allem erhalten haben wird, zu eng erscheinen; denn alle diejenigen Stufen religiöser Ausprägung, die vor diesem Typus lagen, liessen sich eben für ihn nicht darunter begreifen. So wählte er, um eine umfassende Bezeichnung an erster Stelle von seinem Standpunkte aus zu gewinnen, diejenige Doppelbezeichnung, worin schon Plato die Gesamtheit der Völker der Erde ausgedrückt fand [1]), und trug auf diese Weise allerdings in die Gruppe neben der religiösen eine nationale Beziehung ein, die sich mit jener für unseren Blick zu durchkreuzen scheint; er konnte aber auch für den Fall so handeln, dass ihm die Teilung der Praedicatio Petri und diese Schrift selber bekannt war. Denn jenes Verfahren entspricht durchaus der Art, wie Aristides von heidnisch-philophischem Boden aus seine Beurteilung der unterchristlichen Stufen und der christlichen Erscheinungsform der Religion vollzieht, christlich eigentlich nur durch den tiefen sittlichen Ernst, der bei aller Naive-

[1]) Politic. 262 D. Andere Stellen s. im Dictionnaire des Antiquités Gr. et Rom I. s. v. Barbari. — Der Begriff *βάρβαροι* findet sich übrigens nicht bloss von Nichtgriechen, sondern auch von Nichtrömern und sogar Nichtjuden (cf. Wahl, Clavis apocr. 86); die aus der ersten und zweiten Fassung gemischte Beziehung, die gewiss auch bei Arist. vorliegt, war für diese Zeit die gewöhnliche. Die eigentümliche Anwendung des Begriffs bei Tatian etc. auf Juden und Christen (cf. den Index von Schwartz zu der or. des Tat., ferner Clem. Alex. Strom. V 14, zweimal, bei M. Gr. IX 136. 144) entsprach dem natürlichen Widerwillen gegen alles der hellenischen Cultur Entstammende. Eben deshalb lässt sich für unsern Apologeten aus dieser Anwendung kein Gegenargument gegen das Vorkommen von Barb. neben Juden und Christen in seiner Teilung bilden.

tät und Einfachheit der Darstellung aus seinem Schriftstücke spricht.

Einfach, um nicht zu sagen einförmig sind vor allem ausser der Einzeldarstellung der griechischen Gottheiten die Ausführungen des Apologeten über die bei den Barbaren stattfindende Gottesverehrung. Was sich an concreten Beziehungen hier findet (es sind vor allem die Hinweisungen auf die Anfertigung von Bildern und ihre Aufbewahrung und Bewachung aus Furcht vor Tempelraub), ist gerade so gut auf griechische Verhältnisse zu beziehen, denen die zu grunde liegende Anschauung auch offenbar entstammt[1]). Im übrigen giebt dieser Teil eine Summe von Religionsvorstellungen in systematischer Abgrenzung seiner Unterteile wieder, die, wenn sie überhaupt reale Unterlagen hat, solche in einer grösseren Gruppe von Menschen haben musste, als es nach den Erfahrungen des Apologeten die Chaldäer sein konnten.[2]) Das beweist der immer erneute Ansatz *οἱ νομίζοντες*, mit dem die Unterabschnitte anheben. Bot sich dem Apologeten irgend welcher Anhalt, innerhalb der Chaldäer selbst wieder eine so grosse Anzahl von Untergruppen, und zwar gerade unter den ausgeführten Merkmalen, zu unterscheiden, als er sie hier bietet? Im Gegenteil, die hierher gehörigen Ausführungen machen durchaus den Eindruck, als ob das Mass concreter Anschauung bei dem Verfasser ein möglichst geringes gewesen wäre, und als ob er, wie bei der Gottesverehrung der Barbaren hier, so auch zuvor in den einleitenden genealogischen Bemerkungen — über letztere s. unter der folgenden Nummer — jenen Mangel durch eine von ihm selbst gebildete Theorie ersetzt hätte.

---

[1]) So selbst Rbe. p. 72; hier auch Stellen; cf. dazu noch Justin. apol. I 9. ep. ad Diogn. $2_7$. Tert. apol. 29. Lucian, Timon 4. 9. (Paulus Rom. $2_{22}$?).

[2]) Vor allem aus diesem Grunde sind die von Rbe. (68—71; cf. Picard 25 A. 26 A. 2) gesammelten archäologischen Angaben in Wirklichkeit nicht zur Illustration des fraglichen Abschnittes geeignet.

Dass es in der That so gewesen ist, wird mir auch durch den Namen *Χαλδαῖοι* selbst bewiesen, welcher von der Mehrzahl heidnischer Schriftsteller jener und der späteren Zeit nicht kurzerhand im nationalen Sinne gebraucht wurde, sondern vielmehr die Wahrsager, Astrologen bezeichnete.[1]. Das haben selbst christliche Schriftsteller mitgemacht[2], wiewohl gerade sie es sind, die in Anknüpfung vermutlich an den alttestamentl. Sprachgebrauch der LXX[3] die Rückwendung zu der nationalen Fassung inaugurirten.[4] Aristides ist aber auch in diesem Sinne kein christlicher Schriftsteller; alttestamentliche Citate scheint er gar nicht zu kennen, geschweige denn dass er (nach dem Muster von Justin u. a.) sie zur Stütze der von ihm verteidigten Wahrheit verwendete. Und das Wenige, was er an Thatsachen des A. T. beibringt, hat er gewiss durch die in der christlichen Verkündigung lebendige Überlieferung überkommen.

Bei der Überschlagung des so dargelegten Thatbestandes

---

1) Diodor. I $28_1$. II $24_2$. 29—31. Curtius hist. Alex. III $3_6$. Tacitus annal. II 27. VI 20. XII 22. 52. 68. XIV 9 (II 32. hist. I 22. II 62; hier der Parallelbegriff mathematici). Sueton, Vitellius 14. Domit. 14. — Lucian, *νεκρῶν διάλ.* 11. cf. *Ἑρμοτ.* 6. *φιλοψευδ.* 11. Celsus bei Orig. I 58 (setzt für die *μάγοι* Matth. 2 *Χαλδαῖοι* ein; dagg. Orig.). Diog. L. prooem. (Otto, corp. apol. VIII 156 f. Anm.). — Script. hist. Aug. (ed. Teubn.) Marcus Anton. IV $19_3$. XVII $9_1$. Heluius (Pertinax) VIII $1_3$ Sever. X $4_3$. $15_5$.

2) Bardes. im Dialog bei Cureton. Spic. Syr. p. 11 (dreimal). 15 etc. („das Buch der Chaldäer"). Clem. Alex. Strom. I 15 (MGr. VIII 777): *Προέστησαν δ' αὐτῆς* [sc. *τῆς φιλοσοφίας*] *Αἰγυπτίων τε οἱ προφῆται καὶ Ἀσσυρίων οἱ Χαλδαῖοι.* Hippol. Philos. IV 2—5. 7 (= Astrologen; daher *ἡ Χαλδαϊκὴ τέχνη, Χ. μέθοδος*).

3) Hier erscheint der Begriff als Volksname, bis auf Dan. 2. — cf. im allg. den Art. „Chaldäer" in Schenkel's Bibellexikon I.

4) Justin. apol. I 53. Tatian. or. 36. Theoph. ad Aut. II 33. III 29 f. Tert. apol. 19 (cf. 26). Minuc. Fel. 6. Hipp. Philos. V 7. X 5. 30 f. 34. Euseb. chronic. (Schoene II 4 f. u. ö.). Später z. B. Photius bibl. cod. CLXX (MGr. CIII 497): *Ἕλλησί τε καὶ Αἰγυπτίοις καὶ Χαλδαίοις καὶ τοῖς προειρημένοις* (nl. *Περσ., Θρακ., Βαβυλων.*).

geben mir folgende weitere Gründe behufs Entscheidung der Frage nach der Ursprünglichkeit der Teilung zu gunsten von *S*(*A*) vollends den Ausschlag:

1) Dass ein Bearbeiter das Interesse haben konnte, die Vierteilung in die Dreiteilung umzuwandeln, ergiebt sich aus den obigen Ausführungen; die so gewonnene Gruppe der drei Völker war dazu geeignet — nach Seeberg's Nachweise (p. 956) —, gegenüber dem Christentum und Judentum die antike Culturmenschheit zu repräsentiren. Dass aber ein Bearbeiter in der umgekehrten Richtung verfuhr, dafür lässt sich kein zureichender Grund fixiren. Der von Rbe. 33 beigebrachte Erklärungsversuch aus den Worten *τῶν παρ' ὑμῖν λεγομένων κτλ.* reicht jedenfalls nicht aus.

2) Gerade jenes *ὑμῖν* ist mir samt den es umgebenden Worten verdächtig. Der Apologet schlägt gewiss in seiner Schrift einen recht dreisten Ton an, aber er sucht doch den Kaiser persönlich zu wiederholten Malen für die Erkenntnis der Wahrheit und zunächst wenigstens für die Lectüre der christlichen Schriften zu gewinnen. Er hätte sich durch jene Wendung, in der er den Kaiser und alle übrigen Heiden zu sich und den Christen[1]) in schroffen Gegensatz stellte, nicht bloss jene Aussicht verscherzt, sondern die Hoffnung auf Verständnis seiner Ausführungen überhaupt von vornherein abgeschnitten. — Die Worte *οἱ* bis *προσκυνηταὶ* sind dazu sämtlich — wegen ihres zusammenfassenden Charakters — verdächtig.

3) Dies gilt noch mehr von der Wiederaufnahme der Gesamtbezeichnung durch die Worte . . . *οἱ τοὺς πολλοὺς σεβόμενοι θεούς*, cf. das *πολυωνύμων* in dem letzten durchaus gesucht erscheinenden Satze dieses Capitels bei *G* und das in einem Nachsatze des christologischen Abschnittes

---

[1]) Selbst dieser Zusammenschluss kann, wenn eine Wendung bei *S* in c. 16 (Rbe. $23_{16}$ f.) echt ist, nicht ohne weiteres vollzogen werden.

$110_{18}$ auftretende πολυθέου πλάνης, welches sich schon auf grund der äusseren Vergleichung mit *SA* als unecht herausstellt. Der Apologet, der sich sonst Mühe giebt (c. 13), die Nichtigkeit der Existenz von Göttern nachzuweisen, sollte mit diesem — nur in der späten Zeit und jedenfalls unter andern Umständen wirksamen — Schlagwort vom Polytheismus (schon an der Schwelle seiner Ausführungen) eine versteckte Abfertigung haben erteilen wollen?!

4) Die Doppelteilung bei *G* erscheint gegenüber der von *SA* durchaus als verzweigt und künstlich. Das Künstlichere ist aber in der Regel auch das Posthume.

5) Es ist schwer einzusehen, was einem Späteren den Anlass zur Wahl des blasseren und in der Folgezeit mit anderen Beziehungen erfüllten[1]) Ausdrucks βάρβαροι gegeben haben sollte (cf. Sbg. 957. Ehrh. 14), während er im Munde des Hellenen, speciell des „athenischen Philosophen" (Zahn 4) wirklich noch Bedeutung haben konnte.

6) Erweist sich die folgende Genealogie in der Form von *SA* als echt, so liegt schliesslich auch hierin ein Argument für die Echtheit der Teilung, welche die gen. Relationen bieten. Doch eben dies ist jetzt zu untersuchen.

ad III. Rbe. (30 ff.) bestreitet nicht nur die Echtheit der von *SA* gebotenen genealogischen Ausführungen nach Umfang und Inhalt, sondern entnimmt auch dieser Bestreitung ein Gegenargument gegen die Völkerteilung bei *SA*, (die allerdings mit jenen Ausführungen steht oder fällt). Denn nicht bloss die Stellung des (einzigen) genealogischen Abschnitts (Christen) bei *G* sei die angemessene, sondern die entsprechenden Abschnitte, welche *SA* für die anderen Völker böten, seien überhaupt — bis auf einige verstreute Anmerkungen bei den Juden (cf. *G* c. 14) — unecht. Denn man sehe nicht recht, ob von der Volksabstammung oder von der Herleitung der Religionen darin die Rede sei. — Dem ist gegenüber zu halten

---

[1]) cf. Pauly's Encycl, Art. „Barbaren".

1) dass die eigenartige Bedeutung dieses ganzen Passus verwischt wird, will man ihn nicht auch für die anderen Völker gelten lassen. Der Apologet hat die vorangehende (vierfache) Völkerteilung scheinbar unter nationalem Gesichtspunkte entworfen, trotzdem er wusste, dass die Christen mit einer Mischung von Verachtung und Hass als blosse Secte angesehen wurden. Er hat aber diese Paradoxie von vornherein hingestellt, um das Gleichberechtigte des christlichen Standpunktes gegenüber den andern grossen Gemeinschaften (γένη)[1] zu kennzeichnen. So musste der angedeutete Gedanke in grossen Linien wenigstens ausgeführt werden, wobei sich dann sofort, den Zwecken der Darstellung entsprechend (cf. c. 2 init.), ergab, dass es bei dieser Teilung im Grunde auf Differenzen des religiösen Standpunktes hinauslief, d. h. auf die Stellung zu der in c. 1 dargelegten Gotteslehre, in welcher sich für den Apologeten jener religiöse Standpunkt im wesentlichen erschöpfte. So werden dann, soweit es möglich ist, genealogische Hinweisungen gegeben, welche in erster Linie die Volksabstammung betreffen, bei denen aber die tiefere religiöse Beziehung sogleich im Hintergrunde steht. Das einfache γενεαλογοῦνται ist für sämtliche vier Fälle zu acceptiren[2].

Dass bei den Barbaren eine Ausführung des ursprünglich factisch genealogisch gemeinten Gedankens nicht

---

[1]) Der Ausdruck γένος (cf. Joseph. bell. jud. VII $3_3$, von den Juden; dazu Orig. c. Cels. IV 23, v. Juden und Christen) war in diesen und ähnlichen Fällen neben φῦλον (Strabo bei Jos. Antiq. XIV $7_2$ cf. XVIII $3_3$) der passende, weil in jeder Beziehung indifferenter als ἔθνος, welches übrigens in den späteren Capp. der Apol begegnet.

[2]) Dass man darin *A* und nicht *S* folgen muss, beweist die übereinstimmende (*G* und *A*) Wiedergabe des (blossen) γενεαλογοῦνται im vierten Fall. Den Syrer hat bei seiner Übersetzung resp. Paraphrasirung im ersten und vierten Falle (cf. Rbe. 30) allerdings ein richtiges Gefühl geleitet.

möglich war, versteht sich aus der Allgemeinheit dieses wesentlich negativen Begriffs. So treten die zeitlich vor den griechischen Göttern anzusetzenden Götter Kronos und Rhea etc. auf, mit denen bekanntlich (cf. Rbe. 31) ausser-griechische Gottheiten, soweit solche bekannt waren, identificirt wurden[1]. Es ist die vorhellenische Culturstufe, die hier in den blassesten Farben charakterisirt wird. Im übrigen ist diese Zurückführung für nicht mehr als eine Verlegenheitsauskunft anzusehn, und deshalb auf den Widerspruch mit der nachher folgenden Einzelausführung, wo die beiden gen. Götter in der Reihe der griechischen Götter aufgeführt werden, kein Gewicht zu legen; denn dort wird Kronos als Vater des Zeus und somit als erster in einer längeren Götterreihe — vielleicht einem herkömmlichen Gebrauch entsprechend (cf. Theoph. ad Aut. I 9) — vorgeführt; ein „erläuternder Zusatz" war da nicht weiter nötig.

Eine bezeichnendere Übertragung von Anschauungen, die der Apologet auf dem Gebiete des eigenen Volkstums gewonnen, auf das undeutliche Conglomerat der Barbarenwelt ist schon oben[2]) constatirt worden. Es ist mir nicht unwahrscheinlich, dass der Apologet auch sonst in dem ersten Hauptabschnitt Irrtümer hat treffen wollen, die unter den Griechen herrschend waren. Wenigstens lässt sich so die eigentümliche Widerlegung der Vergötterung der Elemente noch am besten begreifen. Auf dem Boden des φυσικὸς λόγος (cf. c. 13 fin.)[3]) der damals beliebten stoischen Lehre liess sich unbeschadet der Annahme eines gewissen Mono-

---

[1]) *A* vollzieht hier geradezu die Identificirung von Bel und Kronos.

[2]) p. 71, dazu A. 1.

[3]) Beispiele bei Diog. L. 147 (cf. Ritter-Preller, hist. philos. Graec. [5]392). Dazu Rbe. 19 f. Anm. Im allg. cf. Zeller, Grundriss der Gesch. d. gr. Ph. [3]221. Der lateinische Ausdruck für d. φ. λ. ist physica ratio (cf. Cic. de nat. deor.). Eine Beschreibung desselben giebt auch Athenag. (suppl. 22).

theismus der Volksaberglaube, welcher die Verehrung der Götterbilder (cf. c. 3. 7 fin.) mit sich brachte, praktisch festhalten. Auf ihn wird Aristides bei seiner eingehenden Widerlegung im ersten ausführenden Hauptabschnitt reflectirt haben! — Dazu stimmt, dass auch sonst in der Schrift vorwiegend auf die Hellenen Bezug genommen wird[1], aber nachdem der Zwillingsbegriff *βάρβαροι* einmal beigefügt war, bot sich dem Apologeten eine willkommene Maske, unter welcher sich einschneidende Argumente äusserlich einfältig, aber doch wirksam vorbringen liessen. Letzteres gilt insbes. vom Abschnitte über den Menschen, der in gewissem Sinne das Bindeglied mit dem folgenden Hauptabschnitte abgiebt. Nachdem das Thörichte in der Verehrung der grossen Naturkräfte gegeisselt ist, wird — *πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει* (Soph. Antig. 332) — der Mensch eingeführt, unter dessen Gestalt vorher (cf. c. 4 init. *S*) die Bilder der Götter aufgetreten sind; aber wie die höchst naiv auftretende Einzelbegründung in den die Gottheit der einzelnen Elemente behandelnden Abschnitten erst unter Voraussetzung der eben gegebenen Erklärung wirksam wird, so auch die in diesem Abschnitte (*G*) sich findende Einzelbegründung bei der Annahme, dass der Verfasser nicht bloss die Verehrung von Götter b i l d e r n unter menschlicher Gestalt, sondern die Verehrung von M e n s c h e n selbst, d. h. den K a i s e r c u l t, im Auge hatte.[2].

Doch kehren wir zur genealogischen Ausführung zurück! — Die oben bez. Doppelbeziehung in der genealogischen Darlegung ist im zweiten Falle, wo man zwischen der Annahme der Relation von *A* und *S* schwanken kann[3]),

---

[1]) cf. o. p. 66.

[2]) *S* hat das, wie die Art seiner Übersetzung zeigt (persönliche Wendung an den Kaiser) richtig herausgefühlt.

[3]) (Dass *A* gleichfalls *Διὸς* und nicht den Accusativ gelesen haben muss, zeigt das beigefügte *Διὸς*). Ich vermute als urspr. Wortlaut der ganzen Stelle folgenden: *οἱ δὲ Ἕλληνες ἀπὸ Ἕλληνος τοῦ λε-*

d. h. bei den Hellenen, deutlich zum Ausdruck gekommen, freilich, da Hellen direct oder indirect von Zeus abstammen soll, nicht völlig unbeschadet der gewöhnlichen mythologischen Annahme, nach welcher er Sohn des Deukalion ist[1]). Dass unter den Söhnen des Hellen Doros nicht erwähnt wird, ist vielleicht aus politischem Particularismus des Vf. zu erklären. Dass Danaos ausdrücklich als Ägypter eingeführt wird,[2]) geschah gewiss nicht absichtslos, da die spätere Einzelausführung über die Äg. mit derjenigen über die Griechen zusammengeschlossen werden sollte. Dass schliesslich Dionysos, — wie Kronos (und Rhea) —, an beiden Stellen, hier und in der Einzelausführung über die griechischen Götter, sich findet, hier als Stammvater eines Volks, dort als Gott (Rbe. 32), — ist aus den gleichen Rücksichten zu erklären wie jener erste Fall.

Die Juden werden auf die auch in christlicher Redewendung von Anfang an (Mt. 8, 11) vielfach zusammenauftretenden drei Erzväter zurückgeführt, sowie auf die 12 Söhne Jacobs; letzteres geschieht mit deutlicher Rücksichtnahme auf die im folgenden Stücke erwähnten 12 Apostel (beide Gruppen treten ihre Wanderungen in ferne Länder an). Wenn sodann ausdrücklich zwischen Hebräern und Juden unterschieden wird[3]), so geschieht dies gleichfalls mit Rücksicht auf den folgenden Abschnitt, in welchem die Abkunft Christi von einer hebräischen Jungfrau hergeleitet, der Tod Jesu aber den Juden Schuld gegeben wird. So günstig Aristides auch c. 14 die Juden beurteilt, die Abstammung mit ihnen haben die

---

*γομένου εἶναι ἀπὸ Διός, καὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Αἰόλου καὶ Ξούθου, καὶ τὴν λοιπὴν Ἑλλάδα ἀπὸ Ἰνάχου κτλ.*

[1]) cf. aber Rbe. 67 A.

[2]) von *A* und *S*. (Jener hat auch den beiden letztgen. Heroen entsprechende Beiwörter gegeben).

[3]) cf. Theoph. ad Aut. III 9: *τοῖς Ἑβραίοις, τοῖς καὶ Ἰουδαίοις καλουμένοις.* Tert. apol. 18: Hebraei retro qui nunc Judaei.

Christen nicht gemein. Auf den religiösen Hintergrund der Abstammung wird übrigens in diesem genealogischen Stück nicht recurrirt, weil er mit dem christlichen zusammenfallen würde.

Die Genealogie der Christen fällt mit Recht bei weitem am ausführlichsten aus. Aber nur formell trifft hier das angewandte genealogische Schema zu.

Die Christen werden gleichfalls in Zusammenhang mit Zeit und Geschichte gebracht. Wie die Barbaren als die ältesten[1], so erweist sich diese Rasse, deren Stammvater Christus ist[2], als die jüngste und daneben als Seitenzweig der hebräischen Volksfamilie. Aber in beiden Beziehungen ist damit noch nicht alles gesagt. Christus ist der Sohn (des höchsten) Gottes (in einem ganz anderen Sinne, als jene alten griechischen Stammheroen von Göttern abstammen), — eben damit wird der universale Wert der neuen Religion als einer streng genommen überzeitlichen Grösse angedeutet, und es tritt zugleich hervor, dass dieselbe für die gewöhnlichen Massstäbe incommensurabel ist. Der Gedanke der physischen Abstammung wird durch den von der Abstammung und den gemeinschaftlichen Empfang des inneren, religiösen Geisteslebens völlig absorbirt. Die

---

[1]) älter als die Hellenen, cf. Diodor. I 9, der sich unter Berufung auf eine andere Autorität für seine Person übrigens in entgegengesetztem Sinne äussert.

[2]) Von den von Zahn (4) zu diesem Gedanken gesammelten Stellen (2 Clem. $1_4$ Justin. dial. 123, acta Justini 4. Clem. Alex. quis dives s. 23. Clem. Hom. $3_{19}$. Sib. VII 82. Hilarius in Bibl. Casin. II 2 64) weist die Mehrzahl auf das persönliche Verhältnis des Einzelnen zu Christus und die sich daraus ergebenden Erfahrungen religiöser Abhängigkeit. Doch bietet Justin l. c. die beste Parallele, der noch (cf. Harris 22) die bei Orig. c. Cels. I 26 an die Seite zu stellen ist. Die Hilariusstelle, aus einem Tractat über Matth. 1, — et vere suscitatus est ab eis [sc. den Aposteln] filius in nomine defuncti: id est Christi populus christianus qui vere ex defuncti nomine nominatur —, kann deshalb nicht in betracht kommen, weil hier eine allegorische Beziehung auf die Leviratsehe vorliegt. — Anklänge bietet dagegen auch Euseb. h. e. V $1_{20}$.

Christen stammen von dem Herrn[1]) Jesus Christus selbst ab vermöge des lebendig wirksamen Eindrucks, den sie durch die Lehrverkündigung der Apostel von seiner Macht und Grösse empfangen haben.

Dass dieser Abschnitt nicht hinter c. 14 (*G*) seine Stelle haben kann, dürfte sich aus dem dargelegten Zusammenhange ergeben. Denn die ausführenden Abschnitte handeln insgemein a limine von dem Verhalten der betr. Völker zu der anfangs dargelegten Gotteserkenntnis (Wahrheit). *G* hat also diesen Abschnitt transponirt, nachdem er die entsprechenden Genealogien der 3 anderen Völker und den die Teilung noch einmal hinstellenden Satz bei *SA*[2]) gestrichen und einen andern Satz abschliessender Art an seine Stelle gesetzt hatte. Aus dem genealogischen Stücke über die Juden sind jedoch einige Worte beibehalten und gleichfalls mit herübergenommen.

2) Eben diese versprengten Worte beweisen das ursprüngliche Vorhandensein von mehreren Genealogien an früherer Stelle (c. 2). Denn sie lassen sich in das in der Form von *S* jedenfalls ursprüngliche Capitel über die Juden nicht einreihen.[3]).

3) Betrachtet man schliesslich den feierlichen Übergang c. 2 init. (ἔλθωμεν), so ist es schwer annehmbar, dass dieser Abschnitt, nach welchem wiederum ein neuer (oder vielmehr der gleiche!) Aufruf anhebt, nicht mehr

---

[1]) Diese Bezeichnung wird durch ihr Vorkommen bei *A* und *G* gedeckt. Doch wird Arist. sie nicht im biblischen Vollsinn gefasst haben; sie ist von ihm möglicherweise (wie auch das doppelt bezeugte ἐν πνεύματι ἁγίῳ) aus dem liturgischen Sprachgebrauch christlicher Gemeindeglieder übernommen.

[2]) Unter diesen Umständen erfüllt dieser Satz seinen guten Zweck (gg. Rbe. 34 o.).

[3]) Mit Rbe. für das 14. Cap. die Echtheit des Syrers annehmen (p. 57) und zugleich jene genealogischen Bemerkungen (*G* c. 14, *S* c. 2) in das 14. Cap. einreihen zu wollen (33 f. 56), geht nicht an, weil hier der innere Zusammenhang (*S*) ein durchaus in sich geschlossener ist und keine andersartige Einschiebung verträgt.

sollte enthalten haben als blos das Gerippe der Völkerteilung.

Sonach dürften die Genealogien in der Relation von *SA* nach Umfang und Stellung doch den Vorzug verdienen und die von Rbe. p. 32 Mte. an die entgegengesetzte Anschauung geknüpften Schlüsse nicht zwingend sein.

ad IV. Wird also für den Zusammenhang durch Beibehaltung des ganzen 2. Cap. nach *SA* keinerlei Störung hervorgerufen, so fragt es sich doch, ob, wie bereits vermutet ist, der rätselhafte Satz am Ende desselben Cap. (*SA*) nicht einen Interpolation[1]) oder Randglosse[2]) sein Dasein verdankt. Denn hier liegt insofern schon eine Störung vor, als das τούτων des darauf folgenden Satzes sich auf das γένη ἀνθρ. in dem vorhergehenden Satz zurückbezieht. —

1) Der bez. Satz enthält eine viergliedrige Aufstellung, in welcher vier Geisteswesen und die vier Elemente zu einander in Beziehung gesetzt werden, und zwar so, dass diese offenbar als im Dienste oder Bereiche jener stehend zu denken sind.

2) Die vier Elemente, welche bis auf eins (πνεῦμα st. ἀήρ) unter ihrem eigentlichen Namen auftreten, erinnern an die in c. 4 f. bei *S* an erster Stelle vorgeführten Elemente, finden sich aber in der umgekehrten Reihenfolge.

3) Die Stufenreihe der als Träger jener Elemente erscheinenden Geisteswesen scheint in Beziehung stehen zu sollen zu der Aufeinanderfolge der c. 3 ff. exponirten Arten der Gottesverehruug, wobei gleichfalls die umgekehrte Reihenfolge zu beachten ist. Wenigstens kehren die hier an zweiter Stelle gen. „Engel" nachher c. 14 bei den Juden ausdrücklich wieder.

---

1) Harnack 306.

2) Sbg. 960, der die Worte als ursprünglich zu dem Anfange des folgenden Cap. gehörig ansieht.

4) Die Stufenreihe der Geisteswesen [— cf. Plato conviv. 202e: *Πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστι. θεοῦ τε καὶ θνητοῦ*] ist die gleiche wie die berühmte in dem theologischen System des Origenes, — bis auf die Reihenfolge der zwei zuletzt genannten.

Sollte der Satz sich bei genauerer Prüfung der angegebenen Merkmale doch als echt erweisen, so wäre er vermutlich ein Leitsatz zum Verständnis des Folgenden, mit dem doppelten Zwecke:

1) die Erwähnung der Elemente vorzubereiten;

2) besonders noch einmal am Schluss dieser Einleitung auf die geistige[1] Art der Gotteserkenntnis (cf. c. 1) hinzuweisen, welcher der Standpunkt des Christentums entspricht, wie die jüdische Religion als Engeldienst und die barbarische und hellenische zusammen dann als Dämonendienst[2] von vornherein — allerdings in äusserst mysteriöser Weise — charakterisirt würden. Rbe. (4 Anm.) erhofft von einer „Nachweisung ihres ursprüngl. Standortes" die Klärung der Frage nach dem Verhältnis von *G* und *S*. Réville, der die „phrase détachée" (gleichfalls) als Reproduction aus einer alten griechischen Recension erklärt, meint (246): „Elle devait servir d'introduction à une sorte de description de l'univers selon les chrétiens, d'après les idées qui avaient cours dans la société hellénistique et que l'on retrouve à beaucoup plus haute tension dans un grand nombre des spéculations gnostiques".(?)

---

[1]) NB. den Doppelsinn von *πνεῦμα*.

[2]) Der Name *δαίμων* findet sich sonst in der Apol. nicht, doch hat ihn *S* an späterer Stelle (c. 9 fin., bei *Ζεύς*) beigefügt (ܕܝܘܐ). Dass dieser Begriff für die philosophische Speculation zeitgemäss war, beweist Plutarch (cf. Zeller, Philos. d. Gr. III 2³ p. 176 f.) *ἄγγελος* ist natürlich jüdisch-christlichen Ursprungs; zur Confundirung beider Begriffe s. Philo (cf. Schürer, Gesch. d. jüd. V. etc. II 875 f.); Tert. apol. 22: angelos quoque etiam Plato non negavit. Die guten Engel und bösen Dämonen cf. Justin, apol. I 5 fin. 6. — Für die Synthese von Dämonen und Wasser kommt natürlich Matth. $12_{43}$ nicht inbetracht.

ad V. Der Ansicht Raabe's, dass der Abschnitt über den Himmel (*G*) an erster Stelle beizubehalten ist, stimme ich ebenso zu wie seinem Urteil über den kurzen vom κόσμος handelnden Passus, dessen Beziehung auf den Menschen (*S*) eingetragen ist; eben aus den Erwägungen, die schon die äussere Vergleichung des betr. Satzes an beiden Stellen nahelegt, dürfte sich zu den beiden von Rbe. angeführten Gründen (p. 35) für die erstere Ansicht ein neues Argument bilden lassen.[1]. Denn dass in der Ausführung über den Himmel „einiges Seltsame" enthalten sein soll, kann ich nur für eine zweite Stelle des Abschnittes zugeben (σὺν τῷ οὐρανίῳ κόσμῳ).[2] Die Schlussfolge in den Worten ἐκ πολλῶν συνεστῶτα· διὸ καὶ κόσμος καλεῖται etc. ist durchaus straff und entbehrt nicht einer gewissen Logik, wenn man sich nur den Doppelsinn des Wortes κόσμος vergegenwärtigt, mit dem der „Philosoph" hier operirt (Welt — Schmuck- oder Kunstarbeit); sie kann also durchaus echt sein, zumal da durch sie mit dem letzten Gliede ἀρχὴν καὶ τέλος ἔχει[3]) factisch ein neuer für den Zusammenhang wertvoller Gedanke erreicht wird. Ferner ist die Gleichung οὐρανός = κόσμος durchaus zeitgemäss und dem philosophischen Sprachgebrauch einer älteren Philosophie angemessen; beides waren ihr Wörter für dieselbe Sache.[4]) Dass übrigens

---

[1]) Gegen Sbg., der, ohne das eigentümliche Dilemma dieses Satzes zu berühren, sich in der erstgen. Frage entgegengesetzt (für *S*) entscheidet (944).

[2]) Hier ist allerdings die Zusammenziehung der beiden eben erst identificirten Ausdrücke zu einem Begriff verdächtig; es ist auch schwer festzustellen, was über die Sterne hinaus damit gemeint sein könnte.

[3]) Das *S* mit übernommen hat, — aber zwecklos, denn für seine Beweisführung tragen diese Worte nichts aus. (Dass der Mensch geboren und dass er vernichtet wird, ist ausdrücklich angegeben)

[4]) cf. Plato, Tim. 31 B. 92 B fin., bes. 28 B: ὁ δὴ πᾶς οὐρανὸς ἢ κόσμος, und andere Stellen bei Passow, Handwb.[5] s. v. κόσμος; ja vor Plato (Rbe. 73 A.). Für die stoische Auffassung cf. bes.

das Wort *στοιχεῖον* — in dem weiteren Sinne — thatsächlich für die Gestirne vorkommt (vgl. Hilgenfeld, Galaterbrief p. 69 f.), beweisen Justin, der apol. II 5 geradezu von *τὰ οὐράνια στοιχεῖα* redet, Theoph. ad Aut. I, der I 5 der Sonne das Prädicat *ἐλαχίστῳ στοιχείῳ* giebt, und Ps. Bardes., bei welchem (Cureton. spic. Syr. 4 f.) die Gestirne Elemente genannt werden. Eine gemischte Aufzählung von Elementen wie in der Stelle bei Philo (Rbe. 35) findet sich ausser Sap. Sal. $13_2$ (cf. Rob. 84 A.) und Orig. c. Cels. IV 23 (cf. Hr. 20) auch noch im Briefe an Diognet 7 cf. $8_2$, cf. Ps. Clem., contest. 1 f. (Dressel 6, 8). Hom. II 45. III 32 f. XI 6. Schliesslich sei noch erwähnt, dass der nur bei *G* vorhandene Zusatz im Abschnitte über die Sonne *καὶ ἐλάττονα ὄντα τοῦ οὐρανοῦ πολύ* (cf. den entsprechenden Zusatz im folgenden Abschnitt über den Mond) das Vorhergehen einer Erwähnung des Himmels notwendig macht, die sich am einfachsten in dem ersten Abschnitt bei *G* bietet.

Der c. 7 init. bei *S* dagegen erscheinende Satz, mit dem sich eine Stelle der Constit. apost. (VII $34_3$)[1]) auffallend nahe berührt, ist neben anderem[2]) auch deshalb

---

die dreifache Erklärung des Begriffs *κόσμος* bei Diog. L. VII 137 f.: *λέγουσι δὲ κόσμον τριχῶς, αὐτόν τε τὸν θεὸν τὸν ἐκ τῆς πάσης οὐσίας ἰδίως ποιόν, ὃς δὴ ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγένητος, δημιουργὸς ὢν τῆς διακοσμήσεως κατὰ χρόνων ποιὰς περιόδους ἀναλίσκων εἰς ἑαυτὸν τὴν ἅπασαν οὐσίαν καὶ πάλιν ἐξ ἑαυτοῦ γεννῶν· καὶ αὐτὴν δὲ τὴν διακόσμησιν τῶν ἀστέρων κόσμον εἶναι λέγουσι, καὶ τρίτον τὸ συνεστηκὸς ἐξ ἀμφοῖν.*

1) Sie findet sich in einem grösseren Gebete, worin nach den übrigen Schöpfungsthaten Gottes die Erschaffung des Menschen preisend erwähnt wird: *Καὶ τέλος τῆς δημιουργίας τὸ λογικὸν ζῶον, τὸν κοσμοπολίτην . . . κατεσκευάσας εἰπών· . . . κόσμου κόσμον αὐτὸν ἀναδείξας, ἐκ μὲν τῶν τεσσάρων [στοιχείων, πρώτων] σωμάτων διαπλάσας αὐτῷ σῶμα, κατασκευάσας δ' αὐτῷ τὴν ψυχὴν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, αἴσθησιν δ' αὐτῷ πένταθλον χαρισάμενος καὶ νοῦν τὸν τῆς ψυχῆς ἡνίοχον ταῖς αἰσθήσεσιν ἐπιστήσας* (Ültzen 176).

2) Stellen, in welchen der Mensch als *βραχὺς κόσμος, μικρὸς κ.* bezeichnet wird, s. bei Rbe. 74; dazu cf. ausser Galen, de us. part. $3_{10}$ p. 362 (*τὸ ζῶον οἷον μικρόν τινα κόσμον κτλ.* cf. Passow l. c.) —

verdächtig, weil er zum Nachweise der Vergänglichkeit des Menschen (Rbe. 39 u.) zwar dualistisch-platonisch (Plato Tim. 82 init.) die vier (!) Elemente mit dem (nicht ausdrücklich erwähnten) Körper identificirt, dann aber das trichotomische Schema christlicher (paulinischer) Abkunft — (σῶμα), ψυχή, πνεῦμα [1]) — als Unterlage für die Gleichsetzung des Menschen mit der Welt anschliesst. Das setzt jedoch die Einbürgerung einer biblischen Terminologie voraus, die man allen sonstigen Anzeichen nach [2]) bei diesem Apologeten noch nicht erwarten darf. Ausserdem lässt die überaus starke persönliche Färbung der die Stelle einleitenden Worte dieselbe als künstlich forcirt, also kaum ursprünglich erscheinen [3]).

Nach alledem scheint von seiten des Syrers selbst (oder eines Bearbeiters vor ihm) eine absichtliche Änderung innerhalb dieses ganzen Hauptabschnittes eingetreten zu sein derart, dass man den Begriff Elemente nur in engerem Sinne verstehen zu müssen glaubte —,

---

Clem. Alex. cohort. 1 (MG VIII 60): κόσμον δὲ τόνδε καὶ δὴ καὶ τὸν σμικρὸν κόσμον τὸν ἄνθρωπον, ψυχήν τε καὶ σῶμα αὐτοῦ ἁγίῳ πνεύματι ἁρμοσάμενος (sc. der λόγος). Macrobius in somn. Scip. II 12 (cf. Migne l. c. Anm. 69). cf. Harris 57 ad l. 37.

[1]) cf. 1 Thess. $5_{23}$ etc. — Anders lauten die Teilungen bei den Philosophen dieser und der früheren Zeit; Marc. Aurel. z. B. (comm. XII 3: σωμάτιον, πνευμάτιον, νοῦς).

[2]) NB. auch den Gebrauch des Wortes ψυχή bei Arist. (c. 15) im Gegensatze zu σάρξ $111_{14}$ f. Der Gedanke der Antithese ist biblisch (paulinisch-johanneisch), aber man erwartet an zweiter Stelle πνεῦμα, das S in seiner Übersetzung und mehrere MSS von G (cf. Rob. zum Text) thatsächlich eingesetzt haben! — Doch in dem philosophischen Begriffe πνεῦμα überwog noch die Vorstellung des Naturhaften. Die Stoiker haben die Lehre vom Pneumawesen entwickelt (Siebeck, Gesch. der Psychologie II), deren pantheistischer Charakter dann erst die Anknüpfung an die Auffassung vom biblischen (christlichen) πνεῦμα gestattete.

[3]) Sbg., der den in diesen Worten liegenden Nachdruck auf den vorangehenden Satz fallen lässt, neigt zu der entgegengesetzten Folgerung für diese ganze Stelle (942).

wobei freilich übersehen wurde, dass z. B. ἡ τῶν ἀνέμων πνοή nur uneigentlich für ἀήρ eintreten konnte; cf. allerdings das Schol. bei Rbe. 37 —, und daher den ersten und vorletzten Abschnitt, mit dem man nicht viel entbehrte, und mit ihnen consequenter Weise auch den kurzen Satz καὶ ἐλάττονα κτλ. im Abschnitt über die Sonne sowie den schon in c. 3 eine Art Disposition der Elemente enthaltenden Satz ὠνόμασαν bis φωστήρων (Rob. $101_{7-9}$) strich, unconsequenter Weise dagegen den Abschnitt über die Sonne beibehielt, — um ihn mit einer zusammenfassenden kurzen Bemerkung zum Ersatze des Ausgefallenen abzuschliessen —, und schliesslich Wendungen aus dem ersten Abschnitt, die man nicht verloren gehen lassen wollte, einem andern Zusammenhange — nicht völlig ungeschickt — einverleibte.

ad VI. Ein Grund dafür, weshalb *S* diese beiden letzten Stücke (Rhea und Kore) hätte hinzufügen sollen, ist schwer ausfindig zu machen, während umgekehrt einer Reducirung von 14 (S) auf 12 Götter (*G*) die Tendenz auf Abrundung zu Grunde liegen konnte. Ich halte daher an diesem Punkte dafür, dass *S* die ursprüngliche Relation bewahrt hat. Denn für die entgegengesetzte Annahme lässt sich auch nicht geltend machen, dass es auffallend erscheinen müsse, „dass Rhea fast an letzter Stelle behandelt wird“, — statt gleich am Anfang bei Kronos, wo auch ihr Name erwähnt wird (Rbe. 50). Denn der Apologet führt erst die männlichen (9), dann die weiblichen (4) Gottheiten (τοὺς μὲν ἄρρενας, τὰς δὲ θηλείας c. 8) auf; dass mitten unter den letzteren Adonis als Gott (1) erscheint, liegt nur daran, dass seine Erwähnung in dem vorhergehenden Abschnitt über Aphrodite den Gedanken an ihn mit sich brachte. Übrigens findet sich auch in der oben (66 A. 1) angeführten Götterreihe aus Theophilus die „Göttermutter“ an letzter Stelle. — Zur Sicherung der Ursprünglichkeit dieser Abschnitte cf. schliesslich noch das ἁρπάζειν bei der vorangehenden Gesamt-

orientirung in c. 8 (Rob. $104_{8.16}$), welches bei der Kore wiederkehrt. —

ad VII. Das ganze 13. Cap. besteht aus einer abschliessenden Gesamtbetrachtung der hellenischen (cf. oben p. 66 f.) Religion, welche durch eine Stufenfolge von Argumenten als in sich widerspruchsvoll erwiesen wird.

Um sich über die Differenzen der betr. Sätze nach Umfang, Inhalt und Stellung klar zu werden, wird hier bereits eine eingehende Betrachtung am Platze sein.

Der Gedankengang von *G* erschöpft sich in folgenden Aufstellungen (cf. Rbe. 53 f.):

1) wird auf den Widersinn der Verehrung der durch Künstlerhand angefertigten resp. wieder vernichteten Götter(bilder) hingewiesen;

2) wird einer zur Beseitigung möglicher Missverständnisse (welche sich aus der Betrachtung dichterischer Darstellungen über die Götter ergeben konnten) gebildeten philosophischen Theorie von der *μία φύσις* (cf. Rbe. 94)[1]) entgegengetreten mit dem Hinweise, dass der Erfolg dieser Aufstellungen der guten Absicht, aus welcher sie hervorgegangen, nicht entspräche. Denn wenn man zur Rechtfertigung dieser Theorie auf die Analogie der Einheit und Zusammenstimmung des menschlichen Körpers trotz des Unterschiedes der Functionen seiner Glieder verwiese[2]), so träfe das nicht zu, da innerhalb des Götter-

---

[1]) Doch scheint diese Theorie mehr dem vulgären Eindrucke der Unterordnung der Götter unter das Götteroberhaupt (Zeus, cf. apol. p. $105_3$ f. Min. Fel. 18 fin.) als tieferen wissenschaftlichen Reflexionen ihr Dasein zu verdanken. An Motive, welche einen späten Neuplatoniker (Rbe. 94) zur Aufstellung ähnlicher Sätze trieben, ist jedenfalls nicht zu denken.

[2]) Diese Erklärungsweise, den betr. Satz den vorgestellten Gegnern als Veranschaulichungsmittel ihrer Theorie zuzuweisen, erscheint mir leichter als die andere, etwa eine gradatio a minori ad maius (*σῶμα .. ἀνθρώπου — φύσει θεοῦ*) im Sinne des Apologeten in ihr zu sehen.

pantheons faktisch Gegensätze in der beschriebenen Weise zu Tage träten, welche statt der Einheit der Natur (völlig) getrennte Willensrichtungen (γνῶμαι), dazu noch verbrecherischer Art, offenbarten. Das bewiese aber die Unmöglichkeit, dass eins dieser Wesen Gott sein könne, sowie die Irrtümlichkeit der ganzen Götter„physiologie".

4) Die Gebildeten der Nation müssten doch dies wenigstens einsehen, dass sie sich mit den von ihnen aufgestellten Staatsgesetzen in Widerspruch setzen, denen jenes sittenlose Treiben der Götter zuwiderläuft, und also mit der Einführung solcher Götter eines todeswürdigen[1]) Religionsfrevels schuldig machen.

4) Eine dreifache Möglichkeit der Auffassung der Göttergeschichten wird als sinnlos zurückgewiesen.

5) Nach einem verbindenden Schlusssatze, der sich deutlich als Zusatz von *G* kennzeichnet[2]), wird die Notwendigkeit der Verehrung eines unsichtbaren und zugleich alles sehenden Gottes behauptet.

Bei *S* dagegen stellt sich die Reihenfolge der Argumente so:

1) cf. *G*.

2) a. Ihre (der Griechen) Schriftsteller und Philosophen erklären von diesen Göttern, dass sie zur Ehre (cf. c. 8 fin!) des allmächtigen Gottes gemacht sind, und suchen sie Gott ähnlich zu gestalten, was doch wegen der Unsichtbarkeit Gottes nicht angeht (1 Tim. $6_{16}$).

b. Ferner lassen sie die Gottheit mit Mängeln behaftet sein, Opfer annehmen und fordern, — ein offenbarer Irrtum!

---

[1]) Die Worte *κ. ἔνοχοι τ. θανάτου* können möglicherweise auch an das Vorhergehende anzuschliessen sein; doch sind sie schon ihrer seltenen (cf. Matth. $26_{66}$) Construction wegen (ἔ. c. gen.), als Einschiebsel von *G* verdächtig.

[2]) cf. d. Ausdrücke *τοίνυν* (bei *BJ* häufig), *πολύθεα* (!) *σ.* (cf. o. p. 73 f. sub 3), *ἀπωλείας*.

c) Nach der Meinung der Schriftst. und Ph. ist die Natur aller ihrer Götter eine, während Gott der Herr zwar einer, aber zugleich in allem ist. Denn während der menschliche Körper trotz seiner Vielteiligkeit mit sich übereinstimmt, so hat Gott, eins in seiner Natur, einerlei Wesen. (Folgt der Hinweis auf die Gegensätze der Götter untereinander etc. wie bei *G*, — bis auf die Nichterwähnung der offenbar im Zusammenhange echten Worte von ἀλλὰ bis θεὸς $109_{4f.}$).

3) Die Griechen (!) verurteilen durch ihre Gesetze ihre Götter etc. (wie bei *G*, doch fehlt die eigentliche Schlussreihe von νυνὶ δὲ bis παρεισάγοντες $109_{12-16}$).

4) cf. *G*.

5) Der sich bei *G* an dieser Stelle findende doppelgliedrige Satz steht bei *S*, durch Paraphrasirung stark entstellt, bereits zwischen 2 und 3.

Eine lediglich äussere Vergleichung dieses ganzen Passus in den beiden Recenss. fördert hier an wichtigen Punkten mehr zutage, als man bei der Hochgradigkeit der Differenzen annehmen sollte.

Zunächst hat schon Rbe. für Nr. 5 mit Recht gezeigt, wie die Worte des Syrers entstanden sein können. Man sieht daran, mit welcher enormen Flüchtigkeit *S* teilweise gearbeitet hat; zumal da er völlig willkürlich aus dem blossen τ. δημιουργήσαντα, wie mir weiter scheint, ein ganzes zweites Doppelglied (Rbe. 17 u. bis $18_3$) hier entwickelt hat. Etwas mehr Nachdenken bezeugt das Verfahren bei Nr. 4, wo der Übersetzer zunächst an dem ἀλληγορικαί Anstoss nahm (durch „Hymnen und Lieder" wiedergegeben), aber darauf, schnell entschlossen, die dreifache Terminologie in der richtigen Reihenfolge thematisch voransetzte, um dann in der Wiedergabe der vollen Satzglieder von unten nach oben zu gehen.[1] Vergleicht man aber die sub 2 vorgeführten Partien, so fallen wieder

[1]) cf. noch Rbe. 20 A.

Missverständnisse der gröbsten Art resp. die willkürlichsten Abweichungen gegenüber dem griech. Texte auf. Denn das σεμνῦναι brachte *S* auf den sub a) bez. Gedanken (Ehre . . . Gottes), und ebenso das Schlussglied des betr. Satzes bei *G* (αἰσχύνην . . . γυμνῇ ν) augenscheinlich auf die sub b) angegebene Ausführung über die Opfer, die er nun in losem Zusammenhange anreihte. Denn dass das letztere Argument mindestens nicht an diese Stelle gehört, ist auch von Rbe. anerkannt, der es zwischen 1) und 2) setzen möchte; aber gegen diese Verbindung zeugt neben der eben ausgesprochenen Vermutung der enge Anschluss von 2) an 1) bei beiden Recenss. Man darf den Verf. nicht zu ängstlich auf seine Logik hin prüfen wollen; und zu erheblichen Bedenken giebt der Zusammenhang nach *G* in diesem Cap. keineswegs Anlass, zumal da auch die Form des (griechischen) Sprachbaus hier eine durchaus in sich geschlossene und beinahe elegante ist. Die von Sbg. 951 f. für das Gegenteil beigebrachte Beweisführung ist für mich nicht überzeugend gewesen. Denn 1) steckt, wie gesagt, das für den Satz *S* 2 a) vermisste Analogon in dem missverstandenen σεμνῦναι, und der Satz *S* 2 c) ist nur Wiederaufnahme des verlorenen Fadens; 2) ist *G* 2 init. keineswegs ausführlicher als *S*, auch ist der betr. Gedanke bei *G* nicht „verschroben", noch das, was *S* 2 c) dafür bietet, „klar und einfach"; denn es tritt darin eine sonderbare Mischung zwischen ursprünglichen Gedanken unseres „Philosophen" und späteren theologischen Differenzirungen von Begriffen (Natur — Wesen) auf; 3) kann die Gedankenreihe *S* 2 a) und c) gegenüber *G* höchstens dann als „in sich zusammenhängende" bezeichnet werden, wenn 2 b) ganz ausser Acht gelassen wird (so Sbg.); 4) wird auch nach *G* die Einheit der Gottheit betont. Freilich machen *S* und *G* von dem Gedanken der μία φύσις in verschiedener Weise Gebrauch. *G* verneint jene Einheit der Natur als eine auf grund des griech. Polytheismus von den Gegnern gebildete Abstraction; sie

ist für ihn ein irrealer Fall, während *S* sie zur Bildung positiver Aussagen für (den wahren) Gott übernimmt und hier gerade nachdrücklich behauptet. Denn eine blosse Bestreitung der angegebenen Art vorzutragen, genügte dem theologisch interessirten Übersetzer nicht mehr, der in dem philosophischen Ideengange jener Zeit nicht mehr zu Hause war.

Somit wird man nicht unrecht thun, für Nr. 2 *G* die Priorität durchweg zuzuweisen, also auch die Ursprünglichkeit der $109_4$ f. stehenden Worte anzunehmen, die sich völlig natürlich dem Zusammenhang einreihen. Dagegen glaube ich, dass für den sub 5) stehenden Satz *S* die ursprüngliche Stellung bewahrt hat, *G* dagegen aus dem Bedürfnis, die sich darin findende positive Hinweisung auf Gott an hervorragender Stelle zu haben, dieselbe mit der kurzen Einleitung versah und transponirte, wobei er zugleich einen ihm passend erscheinenden Abschluss für den ganzen Hauptabschnitt erhielt. (Thatsächlich ist in den Worten *οὐ χρὴ γὰρ κτλ.* kein Gedanke ausgedrückt, welcher an die in der dreigliedrigen Schlusskette (Nr. 4) zum Ausdruck gekommene Argumentation bequem anknüpfte, während ihr Anschluss an *φυσιολογίαν* die Erörterung fördert).

Schwieriger fällt die richtige Würdigung der in jener Schlusskette selber zum Ausdruck kommenden Gedanken, sowie die Entscheidung darüber, in welchem Umfange der vorhergehende Passus beizubehalten ist.

Zunächst ist man m. E. nicht genötigt, eine später eingetretene Verwirrung oder Unordnung des Schlusses (Nr. 4) anzunehmen (Rbe. 19 A. 55). Denn das Subject des Hauptsatzes zu *εἰ δὲ φυσικαί*, die Worte *οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες*, entstammen einfach der gegen Ende von Nr. 2 gegebenen Darlegung, deren Hauptgedanke (cf. das *καλῶς ἔπραξαν* $109_{11}$) in den folgenden Absatz hinüberreicht, wollen aber nicht dahin gepresst sein, dass die den einzelnen Göttern vermöge der Umdeutung des *φυσικός*

*λόγος* entsprechenden Elemente „thun" und „leiden" müssten; der Hauptnachdruck liegt durchaus auf dem Prädicat *οὐκ ἔτι θεοί εἰσιν*, aber das Subject zu diesem Prädicat musste begreiflicher Weise umschrieben werden, und das ist — allerdings ungenau — so geschehen, dass das Substrat der Umdeutung selbst: die mythologisch, d. h. wirklich genommenen Götter, der Aussage zu grunde gelegt wurden. Das an erster Stelle ausgesprochene Urteil ist also auch wirklich auf den dazu gehörigen Vordersatz zu beziehen. Der mythischen Auffassung der Göttergeschichten, wonach — im Sinne des Volksglaubens — die Erzählungen als wirklich zu nehmen waren, steht die Gefahr entgegen, dass sie deshalb doch nichts als bloss Worte, Redensarten sind; weil nach dem Vorangehenden die sittliche Anerkennung der praktischen Verpflichtungskraft der (Staats)gesetze die innere Überzeugung von der Wahrheit jener Geschichten als auf die Götter bezogener thatsächlich ausschliesst. Bei der physischen Auslegung können es keine Götter, d. h. überhaupt keine individuell und persönlich gedachten Wesen mehr sein. Die erste Voraussetzung zu ihrer Existenz fehlt also. Und die allegorische (ethische cf. Rhe. 19 A.)[1] Auffassung, wonach menschliche Affecte und Neigungen in den Fabeln abgebildet werden, fördert das zu Tage, dass man, auf dem Boden des Mythus stehend, demselben zu entfliehen strebt,

[1] „Allegorisch" als Bezeichnung der formalen Methode bei der „physischen" Behandlungsweise der Fabeln zu verstehen, verbietet der Zusammenhang. So freilich schon Metrodor von Lampsacus, der — nach Tatian, or. 21 (ed. Schwartz 23 f.) —, *πάντα εἰς ἀλληγορίαν μετάγων*, behauptete, die Götter seien *φύσεως . . ὑποστάσεις καὶ στοιχείων διακοσμήσεις*. cf. Tatian selber a. a. O.: *Πείσθητέ μοι νῦν, [ὦ] ἄνδρες Ἕλληνες, μηδὲ τοὺς μύθους μηδὲ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε . . . θεότης ἡ καθ' ὑμᾶς ἀνῄρηται καὶ ὑφ' ἡμῶν καὶ ὑφ' ὑμῶν. ἢ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὑμῖν ὄντες οἱ δαίμονες . . . φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσίν, ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὐκ εἰσὶν οἷοι καὶ λέγονται. σέβειν δὲ τῶν στοιχείων τὴν ὑπόστασιν οὔτ' ἂν πεισθείην οὔτ' ἂν πείσαιμι τὸν πλησίον.* Dazu Clem. hom. IV 24. VI 10 f. 13. X 18 u. ö.

aber thatsächlich doch, da die hier dargestellten Neigungen sich, der Norm der Gesetze gegenüber, als unsittlich erweisen, nichts der Betrachtung Wertes übrig behält als — den Mythus selbst und nur diesen. Der Volksglaube wird solche Versuche doch nicht respectiren. So sind wir denn wieder am Anfang der Schlusskette.

Was den vorhergehenden Passus anlangt, so kann bezüglich seiner Beibehaltung oder Auslassung kein sicheres Urteil gefällt werden. Dass der Apologet die Gegner in Widerspruch verwickeln und ihr Verfahren als gottlos hinstellen wollte (*G*), ist ebenso möglich, als dass er blos die Consequenz aufzeigen wollte, dass sie selbst Beurteiler, Richter ihrer Götter sind (*S*). Im letzteren Falle würde der Gedanke von der überwiegenden Verpflichtungskraft der Gesetze als den Zusammenhang beherrschender Gedanke vor dem Schlusspassus zu ergänzen sein, wobei allerdings die Häufung der Conditionalsätze Schwierigkeiten bietet. Der bei *S* stehende kurze Schlusssatz ist jedenfalls unecht (cf. Rbe. 56).

ad VIII. Es ist bezeichnend, dass unter den bisherigen Erklärern auch diejenigen, welche sonst durchweg *G* den Vorrang lassen, hier für *S* stimmen.[1]. Für mich ergiebt sich die gleiche Annahme

1) aus der bereits oben (53 sub VIII) gegebenen Darlegung, wonach *G* den grössten Teil seiner Angaben in diesem Cap., d. h. alles bis auf den einleitenden Satz sowie Stücke aus dem Schlusssatz ($110_{8-12}$), de suo hinzugefügt hat.

2) Ist das ταῦτα περὶ τῶν Ἰουδαίων am Schlusse (*G*) echt — und der Anschein spricht dafür —, so hat es die Kürze dieses Hauptabschnitts im Gegensatz zu den übrigen markirt. Trotzdem muss dieser Abschnitt doch mehr enthalten haben als was *G* in jenem Schlusssatze bietet.

---

[1]) Harnack 327 f. Rbe. 57. (Ebenso Harris 13. Sbg. 942. Ehrh. 16. 51).

3) Für die Aussagen über den Engeldienst der Juden finden sich gerade in der Literatur des zweiten Jahrhunderts Parallelen.[1]

4) Bei genauerer Einsicht in den Gesamtplan der Apol. stimmen die von *S* gebotenen Ausführungen, mögen sie auch singuläre Angaben enthalten, vortrefflich zu diesem Gesamtplan. Es soll sowohl die Gottesidee als das sittliche Verhalten auch dieser Menschenklasse ins Licht gesetzt werden. Diese beiden Linien verfolgt der Schriftsteller vom ersten Capitel an durch die ausführenden Abschnitte hindurch. Freilich, das Urteil fällt über die Juden sehr günstig aus; es wird über sie nicht den Stab gebrochen, sondern gezeigt, dass sie in beiderlei Beziehung den Christen ziemlich nahe kommen. Das betr. Urteil kann, weil es einzigartig dasteht, Bedenken erregen. Doch ist es dem Zusammenhange formell[2] so gut eingegliedert, dass man, statt auf Bedenken sich zu versteifen, nur die Frage stellen kann: wie hat man sich eine so günstige Beurteilung zu erklären? —

Es wird den Juden rühmlich nachgesagt, dass sie Gott

---

[1]) Praed. Petri. Celsus bei Orig. I 26. V. 6. [dagg. Orig. 6. 8 f.]. Doch wird an unserer Stelle (Arist. 14) die Engelverehrung den Juden nur insoweit imputirt, als mit dieser Aussage ein Urteil über ihre sonstige (näher beschriebene) Cultusübung gefällt wird. Pl. Col. $2_{18}$ erläutert die Stelle schwerlich; man darf das Einfachere nicht durch das Schwierigere erklären wollen.

[2]) Das μιμοῦνται τὸν θεὸν (Übersetzg.!) nimmt die gleichen Ausdrücke aus den vorhergehenden Capp. wieder auf, ebenso wie das davorstehende ἔργα αὐτοῦ (Übersetzg.!) sich auf die Schlusssätze in dem Hauptabschnitt über die Gottesverehrung der Barbaren zurückbezieht. Eben damit wird auch dieser Nebensatz als echt bezeugt, während der Zwischensatz „und dass es nicht in der Ordnung ist, dass etwas anderes verehrt werde, als dieser Gott allein“ nur eine Ausführung des vorangehenden μόνον enthalten dürfte, die lediglich auf Rechnung von *S* zu schreiben ist. Denn zwei in verschiedenen Richtungen laufende Bestimmungen wie diese wird der ursprüngliche Satz nicht enthalten haben.

nachahmen in Mitleids- und Barmherzigkeitsübung gegen die Menschen und sich dadurch auf beiden Seiten Wohlgefallen erwürben, — eine Anerkennung, die in den Urteilen weder der heidnischen noch der christlichen Zeitgenossen sonst hervortritt. Denn die Urteile der heidnischen Schriftsteller bilden, entsprechend der instinctiven Abneigung des nationalen Volksbewusstseins gegen die Juden, nur das Seitenstück zu den unausgesetzten Behelligungen der jüdischen Gemeinschaften im römischen Reiche.[1]) Viel Verständnis auch für die edleren Seiten der jüdischen Weltansicht war hier durchschnittlich nicht zu erwarten, weil man den exclusiven Charakter des Volkes herausfühlte, auch da, wo es in feinerem Stile die Überlieferungen der Väter vertrat.[2]) Der christlichen Beurteilung wurde aber ein solches Verständnis schon durch das Verhalten der Juden, welche sich frühzeitig in scharfen Gegensatz gegen die Christen stellten und den Hass des heidnischen Volksbewusstseins auf sie abzulenken suchten [3]), unmöglich gemacht. Das beweist die scharfe Beurteilung der (heiden)christlichen Schriftsteller der ersten Periode.[4]) Wenn wir in den Philosophumena (IX 30)[5]) auf ein ver-

---

[1]) cf. die betr. Verbote in den kaiserlichen Verordnungen (Mommsen, Röm. Gesch. V 551).

[2]) cf. Tacitus hist. V 5· fides obstinata ... adversus omnes hostile odium ... inter se nihil inlicitum ... apud ipsos misericordia in promptu ... corpora condere quam cremare e more Aegyptio ... Judaei mente sola unumque numen intelligunt ... summum illud et aeternum neque (!) imitabile neque interiturum ...

[3]) Mart. Polyc. $12_2$. $13_1$. $17_2$. $18_1$. cf. das Verfahren Bar Kochba's (Justin. apol. I 34).

[4]) cf. ausser Didache den Barnabasbrf. und Justin. Über Justin's Stellung im bes. cf. von Engelhardt, das Christentum Just. 214—216. 310 ff. Für die ganze Periode cf. Harnack, DG. I [2]148 f.

[5]) Nach Aufführung eines vierteiligen Schemas (πραγματεία), in welchem die Gottesverehrung der Juden zum Ausdruck gelangt (θεολογική, φυσική, ἠθική, ἱερουργική), heisst es an dritter Stelle: Ἤθους τε ἀντιποιοῦνται σεμνοῦ καὶ σώφρονος βίου, καθώς ἔστιν ἐκ τῶν νόμων ἐπιγνῶναι. Ταῦτα δὲ πάλαι ἀκριβαζόμενα ἦν παρ' αὐτοῖς, ἀρχῆθεν, [οὐ]

hältnismässig günstiges Urteil stossen, so gilt dasselbe mehr dem alttestamentlichen Sittencodex jenes Volkes als seinen eigentlichen Vertretern. Aristides scheint sich dagegen in der That in jüdischen Kreisen von einer Praxis wie der von ihm geschilderten überzeugt zu haben, oder er spricht wenigstens ein Urteil nach, welches gleichfalls auf persönlicher Anschauung beruht. Um zu einer solchen zu gelangen, dazu brauchte man kein Proselyt oder keiner von den σεβόμενοι τὸν θεὸν zu sein. Wir wissen, wie verbreitet durch das römische Reich ein freieres Judentum war, welches die monotheistische Betrachtung in den Vordergrund rückte und dabei eine hohe Stufe der sittlichen Erkenntnis repräsentirte, freilich ohne auf die Befolgung des jüdischen Ceremonialgesetzes gänzlich zu verzichten[1]).

Auf grund dieser Auseinandersetzungen über die schwerwiegendsten Differenzen zwischen *G* und *S* hat sich ergeben,

1) dass *S* in der Regel den Wortlaut am treusten bewahrt hat, was Kürzungen und Zusätze, auch im einzelnen, jedoch nicht ausschliesst;

2) dass *S* in der Anordnung des Ganzen den Vorzug verdient (cf. ausser Hilgenfeld l. c. 246 be-

---

νεωστὶ τὸν νόμον παρειληφόσιν, ὡς τὸν ἐντυγχάνοντα καταπλαγῆναι ἐπὶ τοσαύτῃ σωφροσύνῃ καὶ ἐπιμελείᾳ τοῦ περὶ τὸν ἄνθρωπον νομοθετουμένου ἤθους. Duncker-Sohn. 490).

1) Schürer, l. c. II 553 ff. Harnack DG. I² 93 f. Über die Verbreitung der Juden speciell in Athen und Attica cf. Schürer 496. 504. — Dem hiermit angedeuteten Thatbestande entgegen sucht Lüdemann l. c. die „Judenfreundlichkeit" des Verf. dadurch zu erklären, dass er in den geschilderten Sätzen judenchristliche Denkweise wiedergegeben findet. Stand dieses Judenchristentum aber wirklich „schroff" zu dem „ungläubig bleibenden Volksteil", so ist nicht einzusehn, was Arist. zu einer Confundirung beider hätte veranlassen sollen, da er vielmehr deutlich das Bestreben zeigt, die einzelnen γένη scharf gegen einander abzugrenzen.

sonders Sbg. 957), was wiederum nicht ausschliesst, dass *S* auch in den ursprünglichen Connex einer grösseren Partie (Nr. V) selbstthätig eingegriffen haben kann. Denn da sonst keine zwingenden Anzeichen für eine Umstellung oder Änderung ähnlichen Umfanges bei ihm vorliegen, erscheint es mir nicht notwendig, einen zweiten griechischen Bearbeiter seiner Übersetzung vorhergehen zu lassen.[1]) Ist doch die Schrift nicht derartig, dass sie in hervorragender Weise die Aufmerksamkeit der späteren Generationen auf sich gelenkt hätte! Zudem bleibt nach den gegebenen Ausführungen keine Schwierigkeit von Belang mehr übrig, welche durch diese Hypothese erklärt würde. Man wird vielmehr dafür halten müssen, dass *G* an allen bez. Punkten, wo man aus anderen Gründen gezwungen ist, *S* die Priorität zuzuerkennen, eine Änderung der Schrift, die er in seinen Roman aufnahm und die er auch sonst rücksichtlich gewisser Wendungen und Ausdrücke weidlich verwertet hat, eintreten liess. —

Die Wiederkehr solcher an die Apol. erinnernden Wendungen und Ausdrücke (cf. o. p. 57 A.) kann für die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt dann von besonderem Nutzen sein, wenn *S* dieselben in Übereinstimmung mit *BJ*, aber abweichend von *G* bietet (ein Beisp. bei Rbe. 9f. A. 3). Bietet *G* sie in Übereinstimmung mit *BJ*, so liegt darin eine Bestätigung des betr. Ausdrucks, falls nicht aus anderen Indicien derselbe gerade als *BJ* specifisch und von ihm herrührend verdächtig ist.[2]) — —

Für die nunmehr anzutretende Prüfung der zwischen den Versionen im einzelnen bestehenden Differenzen sind schon von Rbe. 25—62 eingehende Erwägungen angestellt (cf. auch Sbg.), auf die ich mich in vielen Fällen beziehen kann.

---

[1]) So Robinson 74, Harnack 328f, von Gebh., Rbe. 32.

[2]) Dies lässt sich nunmehr von dem ὁμοίωμα γένους χαλδαϊκοῦ (cf. o. p. 53 ad II und V) behaupten.

Das Problem der Zuschrift der Apologie hat bereits die verschiedenste Deutung erfahren.

Man ist zunächst mit Recht geneigt, der alten Tradition zufolge (Euseb., Hieron. etc.)[1]) an der Adressirung der Schrift an den Kaiser Hadrian festzuhalten[2]), zumal da durch die Adresse des armen. Frgmts. (*Αὐτοκράτορι Καίσαρι Ἀδριανῷ Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος*) sowie durch die Überschrift im syrischen MS., welche der eigentlichen Adresse voraufgeht („Es folgt die Apologie, welche der Philosoph Aristides vor dem König Hadrian über die Verehrung Gottes gehalten hat") und von dem Veranstalter des von Hr. wiedergefundenen Sammelbandes herrühren mag (cf. Rbe. 25), — also durch unabhängige Zeugen —, die gleiche Tradition bestätigt wird. Auf der anderen Seite lauten die in der eigentlichen Adresse von *S* — wörtlich[3]): *Παντοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ σεβαστοῖς καὶ εὐμενέσι*[4]) *Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναίων* — für den Kaiser und für Aristides selber[5]) auftretenden cogno-

---

[1]) Wenn Eusebius die Apologie wirklich gelesen hat, so hat sie ihm doch beim Niederschreiben der Worte h. e. IV 3 — cf. Chronicon (Arm.) p. a. 2140, Hadr. 8 (ed. Schoene II 166) — nicht vorgelegen. Denn diese Charakteristik ist ganz allgemein gehalten. Das Gleiche gilt, in erhöhtem Masse, von Hieronymus (de vir. ill. 20, ep. 70 ad Magnum), und noch mehr von den Berichten Späterer (cf. Harnack TU I 1103 ff.).

[2]) So Robinson (75 A. 2) und Chiapelli 6.

[3]) Die Dativform der Kaisernamen ist, wenn auch ein ܠ vor ihnen fehlt, durch das die Adressenform kennzeichnende ܡܢ vor *Ἀριστ.* gesichert.

[4]) Ein *εὐμενέσι* (Hilgenf.) oder etwas Ähnliches, schwerlich aber *εὐσεβ.* entspricht — zunächst auf den Wortlaut gesehn (Nestle l. c. 369, sub 2) — dem zweiten Epitheton bei *S.*

[5]) Das (für Arist. bisher unbekannte) cognomen *Μαρκιανός* (Marcianus) findet sich z. B. bei Marc. Aurel. comm. I 6, und in Inschriften dieser und der späteren Zeit. In Nr. 434 des Corp. Inscr. Graecarum (Boeckh) bezeichnet sich eine eleusinische Hierophantin als *μήτηρ Μαρκιανοῦ κτλ.* (Es wird darin auch die An-

mina (cf. de Rossi l. c.) so durchaus concret und einer echten Zusammensetzung und Reihenfolge entsprechend, dass man eine spätere Einschiebung derselben in eine ursprüngliche, dem Hadrian geltende Adresse[1]) schwerlich wird annehmen dürfen. Denn die Anstösse, welche sie bietet, sind nicht so schlimmer Art, dass sie jene Beobachtung ungültig machten. Das ܐܚܝܕ ܟܠ am Anfang muss allerdings durch falsche Übersetzung aus einem echten *αὐτοκράτορι*, welches dem Sinne allein entspricht und schwer entbehrlich ist (cf. den Wortlaut der Adresse von *A*), entstanden sein[2]); ferner verdanken sowohl das ܘ zwischen den beiden Epitheta des Kaisers als auch die falsche Wiedergabe des letzteren derselben und der Umstand, dass ihnen das Pluralzeichen beigefügt ist, dem Missverständnisse der ursprünglichen griechischen Form ihr Dasein: Denn da *S* die Epitheta *Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ* nicht mehr als feststehende Ehrenbezeichnungen kannte, da er speziell an dem *εὐσεβεῖ* Anstoss nahm, welches er von seinem (christlichen) Standpunkte aus einer heidnischen Person nicht zuerkennen mochte — drückte es doch auch nicht die Beziehung zu den Unterthanen aus, die dem ersten Epitheton zu grunde liegt! —, da er schliesslich im Vorangehenden nicht einen, sondern mehrere Namen sah, so hat er die 2 Worte in die obige Form gebracht, an der das verbindende ܘ, der Eigenart seiner Übersetzung entsprechend, am wenigsten auffallen kann. Höchstens vermisst man nach *Τίτῳ* ein

---

wesenheit Hadrians in Eleusis berührt!). Vgl. noch Nr. 9526. 9661 cf. 9781 des gen. C. I. (christlich). Gebhardt, Z. hist. Th. 1875, p. 373. 376. (Mart. Polyc. 20, 1). Euseb. h. e. V, 26, 1.

1) Hilgenfeld l. c. sieht in den Worten Titus Antoninus eine spätere Interpolation.

2) Rbe. und Sbg. suchen dagegen durch Conjecturen über die Singularität der Bezeichnung hinwegzukommen. Stammen aber die vorangehenden Worte bei *S* mit dieser Interpunction factisch vom Abschreiber, dann hat er auch das ܐܚܝܕ ܟܠ als Erstlingswort mit übernommen; cf. übr. Nestle l. c. 368, sub 1.

Αἰλίῳ, welches allerdings in den Inschriften[1]), falls die Namen in dieser Vollständigkeit auftreten, nicht zu fehlen pflegt. Doch dieses Manco muss mit in Kauf genommen werden. Man wird sonach, da für *S* kein Grund zur Einschaltung der ganzen Adresse an Stelle einer anderen vorlag, er auch nachgewiesenermassen gar nicht die Fähigkeit hatte, eine solche zu bilden, die Ursprünglichkeit derselben mit Harris, Egli (in dieser Zeitschrift l. c.), Harnack, (Pick bei Egli l. c.), de Rossi, Seeberg, Zahn annehmen müssen[2]).

Wie hat man aber das isolirte Auftreten dieser Form der Zuschrift gegenüber dem in jenen Zeugnissen auftretenden entgegengesetzten Thatbestande zu erklären? — M. E. ist ein doppelter Weg möglich. Entweder man nimmt an, dass durch die Äusserungen des Eusebius, der bei oberflächlicher Kenntnissnahme von unserer Apologie (cf. o. p. 98 A. 1) durch die ungefähre Gleichzeitigkeit der Quadratusapol. zu dieser Zeitbestimmung veranlasst sein konnte, eine für die Späteren massgebende Tradition geschaffen wurde, nach welcher die überlieferte Adresse eventuell verkürzt wurde; oder man entschliesst sich zu folgender Mutmassung: Aristides kann die Apologie unter Hadrian verfasst haben, vielleicht gegen Ende seiner Regierung. Gehalten vor dem Kaiser hat er sie kaum; er hätte sich damit auch schwerlich Erfolg versprechen dürfen; die mittleren Cap. tragen mehr den Charakter eines Entwurfs, dessen spätere (mündliche oder schriftliche) Ausführung er sich vorbehalten haben mag, und die letzten, in denen sich angelegentliche Applicationen an den Kaiser — hier mit praktischer Spitze — häufen, konnten auch, wenn dieser sie schriftlich erhielt, ihre gemessene Wirkung ausüben (die häufig auf-

[1]) in der Verbindung mit Titus (nach vorn) und mit Hadrianus (nach hinten). Doch findet sich z. B. eine (thessalische) Inschrift (C. I. Gr. II, N. 1968) mit dem Wortlaute: Τίτῳ Ἀντωνείνῳ Σεβ. Εὐσ. (sie steht unter einer ausführlicheren, welche das Αἰλίῳ Ἁδρ. enthält).

[2]) Ehrhard, Raabe, Réville zögern mit der Annahme.

tretende Anrede βασιλεῦ fällt unter den gleichen Gesichtspunkt). Nachdem dann der Adoptivsohn und Nachfolger des Hadrian zur Regierung gekommen war, mag dem einfachen Manne (Arist.) der Weg empfohlen worden sein, sein Schriftstück mit der officiellen Adresse (nach vorheriger Abschrift) an den Kaiser nach Rom zu senden (die Form von *S*). Inzwischen war seine Apologie, deren Kenntnis Euseb. „παρὰ πλείστοις“ noch bezeugt, vielleicht in Abschriften mit der alten Adresse (— die Form von *A*) verbreitet worden, und die auf grund dieser Abschriften sich bildende Tradition wurde für die Zukunft massgebend.

Wie dem auch sei, die Frage nach der Datirung der Apologie, welche mit ziemlicher Sicherheit in das zweite Viertel der ersten Hälfte des II. saec. zu setzen ist, kann bei der Eigenart des Verf. keinen Anspruch machen, auf die wichtigeren inneren Fragen, die sich an ihre Betrachtung knüpfen, in hervorragendem Sinne klärend zu wirken.

c. 1. Wenn die Echtheit der bei *SA* über *G* hinaus enthaltenen Aussagen über Gott schon behauptet wurde, so fragt es sich doch, ob und in welcher Form die demselben beigefügten Begründungssätze mit zu acceptiren sind. Im allgemeinen wird man auch hier sagen können, dass wo zwischen *S* und *A* eine irgendwie noch erkennbare Übereinstimmung vorliegt, die betr. Worte für echt zu halten sind. Ist die Übereinstimmung aber nicht mehr als eben erkennbar vorhanden, so wird das relativ sicherste Mittel, sich den ursprünglichen Sinn der Stelle zu vergegenwärtigen, ein Versuch der Rückübersetzung ins Griechische sein, wobei sich oft ein Ausdruck ergeben kann, von dem aus die beiden Verss. nach beiden Seiten hin auseinandergehen. Es empfiehlt sich, einen solchen Versuch auf alle Stellen, wo sichere oder erkennbare Übereinstimmung vorliegt, d. h. auf den ganzen Zusammenhang dieses Cap. auszudehnen.

Das Nächste muss also eine möglichst genaue äussere

Vergleichung[1]) der überschiessenden Parallelstellen zwischen *S* und *A* sein; sie ergiebt mehr Gemeinsames, als man auf den ersten Blick erwarten sollte. Dass davon gewisse breite Sätze, deren Charakter sie schon als Einschiebsel erkennen lässt (s. bes. bei *A*), auszuschliessen sind, ergiebt sich ohne grosse Mühe. Wo bei zwei parallelen Sätzen die eine Version einen passenden und dem Apologeten augenscheinlich angemessenen, die andere einen völlig entstellten oder weniger passenden Sinn bietet (s. z. B. die nivellirende Begründung der Sätze bei *S*, in welchen Gott Name sowie Gestalt abgesprochen wird), ist jener zu bevorzugen; kommt bei beiden keine concinne Wendung heraus, so ist eine Ergründung des ursprünglichen Sinnes durch Combinirung beider Stellen zu versuchen (s. den Begründungssatz nach der Verneinung, dass Gott einen Gegner habe). Den Satz, worin Gottesfurcht eingeschärft und vor Menschenbedrückung gewarnt wird, für nicht ursprünglich (weil nicht im Zusammenhang stehend; so Rbe. 27) zu halten, liegt hiernach kein Grund vor.[2]) Dagegen ist eine Einigung über den Wortlaut der Stelle, worin „vollkommen“ in Rücksicht auf Gott erklärt wird, schwer und nur mit geringer Sicherheit zu treffen. Der Thatsache, dass *S* an einer Stelle zu der betr. Eigenschaft (Gott weder männlich noch weiblich) keine Erklärung beibringt, wird gegen *A* zu folgen sein. Ein Synonymon neben ὀργῆς ist

---

[1]) Harnack l. c. hatte eine Zusammenstellung des Materials c. 1 f. in ThLZ. l. c. bereits geliefert, — an der nur weniges zu beanstanden ist: $306_{13}$ u. fällt das *om.* καὶ besser fort, desgl. 4 u. das omnibus der Mechitar. $307_8$ u. dürfte das are — referuntur zu tilgen sein. $308_2$ würde ich der angehängten Bemerkung quae — nequeunt nicht beipflichten. Zu 20 f. bietet $A_2$ noch bemerkenswerte Differenzen (*om.* auch ab eis). 36 f. darf das esse fundatorem suum nur in Klammern stehn, da es Hinzufüguug der Übersetzer (Hpl. und Conyb.) zu dem unverständlichen Texte ist.

[2]) Thatsächlich ist der Satz in dem vorliegenden Zusammenhange von der grössten Wichtigkeit, ja er enthält in gewisser Hinsicht das Thema der ganzen Darstellung (cf. o. 52).

auf grund des gemeinschaftlichen Zeugnisses wohl anzunehmen, und das folgende τῶν λοιπῶν aus demselben Grunde vielleicht zu streichen. Fraglich kann sein, ob sich neben dem c. 1 (gg. Ende) bei *A* durch „intellectualis" wiedergegebenen (positiven) Prädicat (νοῦς[1]?) nicht noch ein zweites Substantiv befunden hat, weil auch *A* einen Doppelbegriff, wenn auch adverbieller Art, bietet.

Für die Reconstruction einzelner Ausdrücke wäre in erster Linie der Wortvorrat der Apologie selbst zu berücksichtigen, woraus sich z. B. in dem gen. Satze von der Gottesfurcht etc. als Prädicat bei ἀνθρώπους: λυπεῖν ergeben dürfte (cf. $G\,111_{11}$) und in dem vorhergehenden Satzgliede ein χάριν τῶν ἀνθρώπων (cf. $G\,103_1$)[2]). Sodann sind die Parallelstellen aus der verwandten Literatur heranzuziehen, wonach z. B. die Einsetzung eines ὀνόματι καλούμενον (*A*) cf. Justin. apol. I 10. (II6) sowie eines οὐ χρῶμα ἔχον οὐ σχῆμα cf. Justin. dial. 4 (Hr. 54) — Orig. de princip. I $1_7$, Schnitzer p. $19_{26\,f.}$ — acceptabel erscheinen könnte.

c. 2. Die am Ende des Anfangssatzes durch *G* nach c. 3 init. augenscheinlich eingetretene Uniformirung würde nach dem gemeinschaftlichen Zeugnis von *S* und *A* zu entfernen sein.

Für die Wiederherstellung des Wertlautes der Genealogien ist über das die Hellenen betreffende Stück nichts Sicheres auszumachen, wie eine Nebeneinanderstellung des Textes von *S* und *A* beweist (doch cf. o. p. 77 f. A. 3). Die Abkunftsbezeichnungen, welche in dem Satze über die Juden die Namen der Patriarchen nach *S* und *A* mit einander verbinden, sind zwar in Unabhängigkeit der einen Recension von der anderen, dennoch aber vermutlich unrichtig beigefügt (cf. *G*). Der ursprüngliche

---

1) νοῦς, in der philosophischen Sprache von Gott, s. im Index von Diels' Doxogr. Graeci.

2) Ebenso wird sich der Wortlaut der c. 2 für die Lehrthätigkeit der Jünger gegebenen näheren Bestimmung (*S*) nach $111_9$ regeln lassen.

Wortlaut des christologischen Abschnittes (cf. o. p. 53 A., p. 78 ff. 80 A. 1) müsste sich auf grund des meist übereinstimmenden Zeugnisses von *SA* (gg. *G*) mit annähernder Sicherheit gewinnen lassen. Diese Übereinstimmung betrifft namentlich die Umstellung einer grösseren Satzpartie, welche dogmatisch bedeutsam ist, insofern sie nach *G* eine Hinweisung auf die (zweite) Parusie enthält, bei *SA* — an früherer Stelle — die Machtgrösse (ἐξουσία) des irdischen Lebens Christi zum Ausdruck bringt. Das ὁμολογεῖται am Anfange wird ursprünglich sein; der Inhalt des Bekenntnisses wird durch das Participium (cf. Krügers griech. Sprachlehre 4 223 A. 3) καταβάς wiedergegeben und setzt sich unabhängig von dem ὁμολ., in den auf καταβ. folgdn. Worten fort (Anschluss der streng geschichtlichen Thatsachen in Form eines Hauptsatzes). Ist das ἐν πνεύματι ἁγίῳ, welches Arist. aus der liturgischen Sprache der christl. Gemeinde übernommen haben kann (cf. p. 80 A. 1), echt, so ist es als nähere Bestimmung des „Herabkommens vom Himmel“ zum Folgenden zu ziehn. Das υἱὸς τοῦ θεοῦ hinter ἀνθρώποις ist als Prädikat zu fassen. Die Wiederholung der Äusserung von der Geburt Jesu vom Stamme der Hebräer rechtfertigt sich (gg. Rbe. 58) aus der oben p. 78 f. gegebenen Darlegung. Kleinere Stücke bei *G* in diesem Abschnitt sind als verdächtig schon oben gekennzeichnet; ob man das θαυμαστὴν vor οἰκονομίαν dazu zu rechnen hat, ist wegen der scheinbar vorliegenden Übereinstimmung von *S* und *G* fraglich, wiewohl es als Lieblingswort von *G* Bedenken erregt. Welche Conjunction hinter dem ἀνῆλθεν gestanden haben mag, ist nicht deutlich ersichtlich; vielleicht ein einfaches καί, vielleicht auch ein τότε oder dergl. Über die legendarische Beziehung des (unechten) Nachsatzes καθάπερ κτλ. (*G* p. $110_{25-27}$. — Ap. Thomas) cf. Sbg. 943 (B. u. J. c. 1). Im letzten Satze erscheint mir das weitläufige διακονοῦντες κτλ., welches nach der abstracten und gesuchten Redeweise des mönchischen Verf. schmeckt, eben deshalb ver-

dächtig (cf. Rbe. 57); ist ein an seiner Stelle bei S stehendes πιστεύοντες echt, so ist dasselbe im Sinne des Verf. gleichfalls nicht in seiner biblischen Vollbedeutung zu nehmen. Dass hinter dem letzten χριστιανοί noch eine Näherbestimmung (durch χρηστοί?, Nestle 370) gestanden haben sollte (cf. S; A hat für den Schlusssatz eine völlig freie Paraphrase, kann also keinen Maassstab abgeben), ist mir fraglich, da weder G einen ersichtlichen Grund hatte, dieselbe zu streichen, noch S Bedenken trägt, zu derartigen abrupt ausklingenden Satzabschlüssen Zusätze zu machen. Zudem würde der zunächst beabsichtigte Sinn der Erklärung des Namens χριστιανοί (— sie hängen der von den Aposteln verkündigten Predigt von Christus an, leiten ihr Geschlecht von Christus ab) durch einen Zusatz völlig anderen Inhalts, wenigstens wenn er in dieser Kürze gegeben wird, abgeschwächt.

c. 3. Für die Behandlung der Frage nach der Echtheit des Satzes 101₇₋₉ (cf. o. p. 86) ist das ἤ zwischen στοιχείων und φωστήρων zu beachten[1]; eine sichere Auskunft lässt sich hier vor der Hand ebensowenig geben wie für das λεγόμενοι vor φιλόσοφοι Z. 17 (cf. o. p. 66). Einen Schlusssatz hat S beigefügt, weil der Abschluss mit einer Frage für ihn sprachlich hart war; die gleiche Erscheinung s. nachher öfters bei den Einzelabschnitten über die Götter.

c. 4. Die Ursprünglichkeit der Fassung von G in den Worten des ersten Absatzes ἐκ τοῦ μὴ ὄντος παραχθέντα προστάγματι τοῦ ὄντως θεοῦ scheint sich wegen der Concinnität des Satzbaus, in welchen dieselben eingegliedert sind, gegenüber der Fassung von S zu empfehlen. Thatsächlich nimmt aber gegen jene schon der eigentümliche Ausdruck παράγειν (= vorführen, auftreten lassen)

[1] Ferner NB. die wörtliche Anlehnung an die Aufzählung c. 1 init. und — zu ἐκτύπωμα — das Vorkommen von Ausdrücken gleichen Stammes in dem aus BJ oben (p. 57 A. 1) angeführten Passus Boiss. 48 f.

ein, der sich auch sonst bei *BJ* findet (cf. o. p. 58 A. 1). Denn nach c. 1 ist die Thätigkeit Gottes anders orientirt (stoisch-aristotelische Weltbetrachtung), während hier platonisch) der ὄντως θεὸς dem μὴ ὂν gegenübergestellt wird (cf. P. Herm. mand. 1). Für *S* spricht aber deutlich der Umstand, dass mit dem ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου (Anklang an Rom. $1_{23}$) offenbar auf den letzten Abschnitt dieses Hauptteils (c. 7) im Voraus hingedeutet wird, und noch mehr die Erwägung, dass so ein dreigliedriger Gegensatz mit den gleich darauf aufgezählten Eigenschaften Gottes herauskommt, welcher durchaus schlagend ist (ἐν ὁμ. ἀνθρ. — ἀόρατος).

Das καθὼς βούλεται (*om. S*) wird echt sein, — eine nähere Bestimmung war gegenüber dem πάντα bei ὁρᾷ angebracht —; desgl. der kurze abschliessende Übergangssatz in Frageform, der einen guten rhetorischen Klang hat. *S* hielt ihn für überflüssig.

Zum Abschnitt über den Himmel s. o. p. 83 ff.

Die Erde. (Die Prädicatsbezeichnung θεὸν wird im Griech. zum Femin., sobald das — persönlich gedachte — Element weiblicher Gattung ist). Über das Missverständnis von ὑβρ. κ. καταχ. s. o. p. 59 A. 2. Das φρουμ.[1]) hat *S* geschmacklos explicirt. Die echt griechische Verbindung τῶν λοιπῶν (cf. — für ἄλλος — Krüger l. c. § 50, 4 A. 11. Dazu Passow l. c., ἄλλος sub 5) hat *S* nicht verstanden und daher getilgt. Das Interpunctionszeichen bei νεκρῶν wird — gegen die Auffassung von *S* — vor dies Wort zu setzen sein, da sonst zweimal dieselbe Thatsache erwähnt würde; andrerseits ist das blosse γεμίζεται passender Correlatbegriff zu ὀρύσσεται (durchgraben — zugeschüttet); schliesslich begegnet der volle Ausdruck νεκρῶν σωμάτων als Bez. von (mensch.) Leichnamen bald darauf ($102_{27}$) wieder. Wenn gegen Schluss der Contrast der gegebenen

[1]) Der griechische Text Robinson's ist hier und an einigen andern Stellen nach dem vorhandenen Material zu corrigiren.

Darlegung über die Erde mit den Eigenschaften der „göttlichen Natur“ ausgesprochen und diese Eigenschaften vierfach bezeichnet werden, so ist das lediglich auf Rechnung von *S* zu schreiben, dem gewiss, auch bei seinen Paraphrasen hier und an anderen Stellen, griechische Wendungen (cf. Rbe. 36, für 2 der hier stehenden Eigenschaften) vorgeschwebt haben werden; das die Worte verbindende *φύσις* ist an zahlreichen anderen Stellen für Wesen verschiedenster Art von *S* hinzugesetzt (cf. o. p. 60 A.).

Da die Discrepanzen in den folgenden Einzelabschnitten sich häufen, so ist es geraten, im Voraus einen Gesamtüberblick über dieselben anzustellen. Derselbe ergiebt, dass *S* in zahlreichen Fällen seiner Phantasie freien Spielraum liess, um der Eintönigkeit der Form im Verlaufe der Argumentation durch lebendige Ausführung von Einzelzügen zu begegnen. (Hierzu gehören auch die Variationen an den Eingängen der einz. Abschnitte). Der hiernach zulässige Schluss, dass auch in den wenigen zweifelhaften Fällen für diese Stücke *G* zu bevorzugen sei, bestätigt sich an der Stringenz der Form von *G*, die durch Nachträge aus *S* meist unheilbar verschlechtert würde. Die gleiche Schlussanwendung gilt — um dies vorwegzunehmen — von den Einzelabschnitten über die griechischen Götter.

c. 5. Das Wasser. Auch nach Rbe. (36) sind hier „die Abweichungen des syrischen Textes vom griechischen . . wohl nur erklärende Erweiterungen des Übersetzers.“ Alles Einzelne aufzuführen, ist nicht zweckdienlich. — Das *κατακυρ.* wird hier und im folgdn. Stück mit der näheren Bestimmung „auf viele Weisen“ versehen (*G*. $102_{28}$. cf. $103_{28}$). Der Zusatz zu dem *αἵμασι μολυνόμενον* erinnert an den betr. zu *φυρομένην* im vorhergehenden Abschnitt. Die Ausmalung der Worte von der Leitung des Wassers behufs Abspülung allen möglichen Unrats kennzeichnet sich als Paraphrase. Das am

Anfange stehende καὶ αὐτό hat S, weil er auch das εἰς χρῆσιν ἀνθρ. im vorangehenden Abschn. ausgelassen hat, folgerecht durch Wiederholung des Elements ersetzt; im nächsten Abschnitte ist er umgekehrt verfahren.

Das Feuer. Seeberg (945 o. und A. 1) neigt mit Recht dazu, G die Echtheit zuzuerkennen; trotzdem ist ihm „die Echtheit der Worte von ἔτι δὲ an sehr fraglich“, wegen der „widerlichen Ausdrucksweise“. Die geschärfte Form einer persönlichen Application an den König — NB. den Ausdruck ܡܠܟܘܬܟܘܢ (Eure Majestät, cf. in c. 16)! — kann aber auf keinen Fall für S ins Feld geführt werden, cf. die ähnliche Wendung c. 7 init. (dazu o. p. 85 und A. 3). Dass man im Gegenteil bei einer gewissen Unsicherheit in der Anführung von Thatsachen diesen Defect durch gesteigerte persönliche Application auszugleichen sucht, ist psychologisch begreiflich. Die nicht geschmackvolle Ausdrucksweise — vom „Braten“ der Leichen würde Arist. ohne das vorangehende κρεῶν auch schwerlich geredet haben — veranlasste S augenscheinlich zu seiner willkürlichen Änderung (ebenso Rbe. 6 A. 1—3. 37), in die auch die Auslassung des ὑπὸ τῶν ἀνθρ. sowie des abschliessenden Satzes einzurechnen ist.

Der Windhauch. Steigende Üppigkeit der Paraphrasirung. Erklärung des δουλεύει ἑτέρῳ, durch welche die Art der Machtbethätigung (Gottes) über die Winde ins Licht gesezt wird (Zunahme, Abnahme, Aufhören der Winde), unter Anticipirung des (bei G) erst einige Zeilen weiter folgenden κατ᾿ ἐπιταγὴν θεοῦ. (Der Vermutung einer Herübernahme von Worten aus dem folgenden Abschnitt — Rbe. 87 — wird es daher nicht bedürfen). Die Ausmalung des πρὸς μεταγ. bis σιτικῶν, wonach als Zweck des Schiffahrtsverkehrs die Versorgung der Menschen mit verschiedenen ausländischen Producten hingestellt wird, ebenso wie die sinnige Andeutung der unzweifelhaften Thatsache, dass der Wind an den versch. Orten je nach der Stärke, in der er auftritt, hier Gutes zu wirken, dort Un-

heil zu stiften vermag, giebt sich als Paraphrase des Übersetzers; desgl. die Hinweisung auf die Fähigkeit des Menschen, durch bekannte Instrumente (Segel?) die Winde seinem Zwecke dienstbar zu machen, und die Betonung von dessen eigner Ohnmacht.

c. 6. Die Sonne. Der in dem *θερμαίνειν κτλ.* ausgedrückte Vegetationsvorgang wird durch eine von *S* hinzugefügte eingehendere Bestimmung veranschaulicht. Das *μερισμοὺς*[1]) *ἔχοντα* hat *S* nicht verstanden, denn der Ausdruck scheint bei ihm zunächst in dem Wort „Anteil" wiederzukehren und findet sich gleich darauf in einer den Plural richtig wiedergebenden Paraphrase, deren Sinn darauf hinausläuft, dass der dem Nutzen der Menschen — diese Bezeichnung wird hier nachgebracht! — dienende Vegetationsvorgang aus dem Verbundensein (der Luft oder der Pflanzen?) mit den Teilen[2]) der an und für sich einen Sonne zu begreifen ist. Das ist natürlich eine verkehrte Auslegung. Thatsächlich dürften mit dem allerdings seltenen Ausdrucke die Teilungen (Begrenzungen) der Sphären gemeint sein, worin sich — etwa im Sinne der aristotelischen Physik[3]) — das geordnete gegenseitige Verhältnis der Bewegung der Gestirne am Himmelsgewölbe vollzieht: in dieser Beziehung steht die Sonne nicht über den andern Ge-

---

[1]) Der Sing. *μερισμὸν* (Rob.) wird nur durch eine der bisher bekannten griech. Mss. geboten; dass der Lateiner ihn bietet, darf nicht auffallen, da er auch kurz zuvor das *συγκομιδὰς* mit dem Sing. wiedergiebt.

[2]) Ein *λογισμὸν* statt des *μερισμ.* hat also für den Übersetzer keineswegs zu grunde gelegen; den Gedanken von der „Berechnung" hat *S* hinzugebracht (gg. Rbe. 8 A. 1). Eher liesse sich ein *ὁρισμοὺς* vermuten (Clem. ad. Cor. I $20_3$). Doch vgl. z. B. Aetii Plac. II 12 = Plut. epit. II 12 (Diels Doxogr. 340: *Θαλῆς, Πυθαγόρας καὶ οἱ ἀπ' αὐτοῦ μεμερίσθαι τὴν τοῦ παντὸς οὐρανοῦ σφαῖραν εἰς κύκλους πέντε, οὕστινας προσαγορεύουσι ζώνας.*

[3]) cf. Zeller, Grundriss etc. 172 f. Auch nach den Stoikern wurden die Sterne in ihren Sphären befestigt gedacht (ebenda 211).

stirnen. Weiterhin ist mit dem Satze κ. ἐλάττονα κτλ. (cf. o. p. 86) auch der darauf folgende καὶ ἐκλείποντα τ. φ. durch *S* in Wegfall gekommen, und das abschliessende Glied nach der positiven Seite hin ergänzt.

Der Mond. cf. o. p. 86. Rbe. 38 (dagg. Sbg. 944).

c. 9. Der Mensch. Die Schwierigkeit der Beziehung dieses ganzen ausführenden Hauptabschnitts auf die Chaldäer wird von Rbe. 38 für dies Stück ausdrücklich zugestanden, der den Übergang der Gedankenentwicklung zu demselben richtig dahin bestimmt, dass der Mensch wie die Elemente unter den Bereich der κτίσις fallen. Über den näheren Sinn des Stückes s. o. p. 77; über die Unrichtigkeit der von *S* am Anfange desselben gebotenen Einfügung cf. o. p. 84 f. Zum Beweise der Ursprünglichkeit der Lesart τὸν ἄνθρωπον, an der auch Sbg. 943 festhält, (*S* dagg.: Menschen der Vorzeit) — s. Rbe. 38 f.

Für das sinnlose κινούμενον schlägt Rbe. γεννώμενον vor; um das auch in dem danebenstehenden τρεφόμενον indicirte Wortspiel noch täuschender erscheinen zu lassen, ist vielleicht ein κυούμενον (Nebenform von κυόμενον, cf. φυρουμένην, ἐψούμενον etc.; passivisch in der Bedeutung: im Mutterleibe getragen werden Aristot. probl. $1_{8}$. cf. Passow s. v. κύω), aus welchem die fehlerhafte Umbildung in κινούμενον leichter denkbar ist, mehr am Platze, zumal da neben ihm das κατὰ ἀνάγκην einen haltbaren Sinn gewinnt.

Die ganze folgende Argumentation dieses Stückes vollzieht sich nach *G* in durchaus correcter und den Sinn fördernder Weise: Der Mensch wird geboren und altert, er hat Affecte und Bedürfnisse, Leidenschaften und Mängel, und er kommt auf verschiedene Arten um.[1]) Die von *G*

---

[1]) Ps. Bardesanes (Euseb. praep. ev. VI 10 init., cf. Cureton spic. 8): Κατὰ φύσιν ὁ ἄνθρωπος γεννᾶται, τρέφεται, ἀκμάζει, γεννᾷ, ἐσθίει, πίνει, κοιμᾶται, γηρᾷ, ἀποθνήσκει.

gebotene Aufeinanderfolge der Argumente wird von *S* im wesentlichen bestätigt; Umstellungen sind hier nicht angebracht.[1]) Das letzte Glied der Argumentation, welches von dem natürlichen Tode handelt, ist unentbehrlich. Mit ihm hat *S* wohl den abschliessenden Satz wieder ausfallen lassen. —

Im Schlussatze des 7. Cap., der diesen Hauptabschnitt beendigt, stimmen in dem οὐκ αἰσθάνονται beide Versionen überein, differiren aber in den darauf folgenden letzten Worten. *S* scheint etwas gelesen zu haben wie θεοῦ ὅστις ἐστίν (der Zusatz „wahr" ist hier, wie in dem folgenden Falle c. 8 init., sicher unecht cf. Rbe. 40), — eine Wendung, die an sich in die angenommene Gesammtconception des Aristid. (cf. c. 1) sich nicht übel einfügen liesse. Sieht man aber in den folgenden Fällen (c. 11 fin.,), wie äusserlich sich der Apologet die Entstehung der heidnischen Gottesverehrung denkt — sie wird immer wieder auf ein παρεισάγειν, σέβεσθαι von seiten der betr. Völker zurückgeführt —, so liegt auch kein Grund vor, die vorliegende in der gleichen Richtung gehende, wenn auch etwas feinere Wendung von *G* als ursprünglich anzusehen; c. 13 init. bietet sie *G* übrigens auch, doch ist es dort fraglich, ob der einfachere Ausdruck von *S* (ἐπλανήθησαν ὀπίσω) nicht an ihre Stelle zu treten hat, weil dort der ganze von *S* erhaltene Satzbau ursprünglich sein dürfte.

c. 8. Da die einen Mss. οὖν, die andern καὶ bieten,

---

[1]) Rbe. hält eine solche für möglich bei den Worten καὶ ποτὲ μὲν χαίρει κτλ. Dagegen spricht aber das Ergebnis der äusseren Vergleichung zwischen *G* und *S*. *S* lässt freilich den Satz δεόμενος κτλ. aus, aus dem richtigen Gefühl, dass er sich sachlich nicht gut eingliedert. Eine Rückbeziehung von dem εἶναι κτλ. auf ὁρῶμεν halte ich nicht für so schwierig; zudem gewinnt die Darstellung durch den Infin. an Lebendigkeit. Dass aber ein καὶ μὴ θέλοντα an stelle des genit. absol. (Rbe.) unmöglich war, ergiebt sich bei näherem Zusehn von selbst.

dürfte die Ursprünglichkeit eines οὖν καὶ,[1]) welches in ein οὖν oder in ein καὶ verkürzt sein kann, nicht unwahrlich sein. Das εἰ vor τὶ φρονοῦσι ist von *S* abgestossen; thatsächlich wird in diesem Hauptabschnitte eine Meinung, welche die Hellenen von Gott haben, gar nicht berührt! In dem σοφοὶ λέγοντες εἶναι (*G*) eine Änderung von *BJ* gegenüber einem etwa ursprünglichen ὄντες σοφώτεροι (cf. *S*) zu sehen (Rbe. 41), verbietet sich dadurch, dass Rom. $1_{22}$ an Stelle des λέγοντες vielmehr φάσκοντες steht; dem Apologeten freilich, der in c. 3 aus Rom. 1 bereits flüchtige Anklänge aufweist, konnte eine solche Ungenauigkeit unterlaufen. Der Irrtum von *S* in der Übersetzung der Worte θεοὺς πολλοὺς κτλ. besteht darin, dass er mit Übersehung der Worte παντοίων bis ἀνομημάτων nicht beachtete, dass von dem παρεισάγοντες ein ganzer Satz abhängt, der seinen Nachdruck nicht in dem θεοὺς πολλοὺς selber hat, sondern darin, was diese „geworden sind". Daher seine Auslassung der bez. Worte παντοίων κτλ. und participielle Fassung des Verbums γεγεν. Das neben dem πατροκτ. stehende καὶ ἀδελφοκτόνους wird echt sein. Von den bei *S* abundirenden Zwischensätzen (cf. Rob. 57 ad 2ff. Rbe. 41) dürfte die Mehrzahl ursprünglich sein; jedoch der Satz: einige sind von Menschen gestohlen worden, ebenso wie die in dem Abschnitt über Kronos auftauchende Bestimmung, dass Zeus diesem gestohlen wurde (cf. allerdings Min. Fel. $22_2$), sind verdächtig, da *S* bei seinem flüchtigen Verfahren augenscheinlich das κοπτομένους, κόψαι zunächst für κλεπτομένους, κλέψαι genommen hat, — im zweiten Falle weist die Vorwegnahme von δήσας κτλ. deutlich darauf hin — und es dann erst annähernd richtig übersetzte.[2]) Die weiteren

---

[1]) so cod. Monac. graec. 496, den ich für den vorliegenden Zweck vergleichen konnte.

[2]) Thatsächlich kann auch im ersten Falle dem κοπτομ. der Begriff des Schlagens, Tötens zugrunde liegen. — Zu den Sätzen vom Stehlen (*S*) von Göttern cf. Rbe. 75.

anstelle der Worte ἐπὶ πονηραῖς καὶ αἰσχραῖς μίξεσιν[1]) (G) stehenden Sätze von *S* charakterisiren sich mir als behagliche Ausführung jenes μίξεσιν[2]) und eben deshalb als Hinzufügung von *S*. Denn was soll hier — cf. Rbe. 75 f. — die Hinweisung auf die dreifache widernatürliche Verbindung von Menschen? (s. betr. der Griechen c. 17). Das Übrige wäre eine Vorwegnahme des Treibens des Zeus —, wenn nicht gar, nach Justin. apol. II 5. Athenag. suppl. 24. Tert. apol. 22. Lact. instit. II 15 etc. (cf. die Anm. zur Stelle Justins bei Otto), eine Reminiscenz aus Genes. 6 init. — sowie eine Anspielung auf das Urteil des Paris (cf. Clem. Hom. VI 2: κριθησομένας περὶ κάλλους κτλ.), die im folgenden gar keinen Anhalt hat. Die Sätze sind gegenüber den erstgen. viel zu ausführlich, als dass sich ihre Ursprünglichkeit behaupten liesse (cf. Rbe. 42). — Die Wendung Boiss. 48: τοῦ ἔχειν αὐτοὺς (scil. die schlechten Götter) τῶν ἰδίων παθῶν καὶ δεινῶν πράξεων συνηγόρους macht es, weil gerade jenem Zusammenhang angehörig (cf. o. p. 57), für die in dem folgenden Satze des 8. Capitels vorkommende ähnliche Wendung dem von *S* gebotenen allgemeinen Ausdrucke gegenüber wahrscheinlich, dass *G* den Wortlaut der Stelle erhalten hat, wiewohl man nicht für alle Ausdrücke hier einstehen kann. Zu den Worten zwischen πῶς und πράξουσιν s. o. p. 97. Der von *S* am Schlusse des Cap. (hinter den Worten von *G*) gebotene Satz enthält eine Nutzanwendung, die über den ursprünglichen einfachen Sinn der Stelle[3]) hinausgeht.

---

[1]) Zur Annahme des μίξεσιν statt des blasseren πράξεσιν veranlasst mich die Übereinstimmung von *G* bei Boiss. mit dem Sinne der (exponirten) Stelle bei *S*.

[2]) Die beiden hier fallen gelassenen Adjective (πονηρ. u. αἰσχρ.) hat *S* bei Gelegenheit der Übersetzung des πάνδεινα $104_{16}$ nachgebracht. — Clem. Hom. VI 18 bietet: μίξεις ἀσεβεῖς μητέρων, θυγατέρων, ἀδελφῶν.

[3]) Denn ursprünglich wird das entsprechende Verhalten der Griechen lediglich als die in der Sache selbst gegebene Folge ihres Verfahrens angesehen, solche Wesen zu Göttern zu machen.

c. 9. Für den auffordernden Einleitungssatz hat *G* die feinere und eine grössere Abwechslung (opp. *S* cf. c. 8 init.) bietende Form bewahrt, die deshalb wohl als die ursprüngliche anzusehen ist.

Für die nun folgenden Einzelabschnitte über die griech. Götter sei im allgemeinen auf die o. p. 107 ausgesprochene Schlussfolgerung verwiesen, wonach (in den meisten Fällen) schon der Gesamteindruck der knappen und deshalb am ehesten zutreffenden Form der griechischen Sätze einige — an sich mögliche — Nachträge von Einzelzügen aus *S* ausschliesst. Überschlägt man einmal die wirklichen Differenzen, so bleibt auch nach Abzug der offenkundigen Paraphrasen (*S*) so wenig an besonderem (*S* eigentümlichen) Material übrig, dass die Annahme einer von *G* verschiedenen Bearbeitung, die *S* hier vorgelegen hätte, ausgeschlossen erscheint.

Von den die Einzelabschnitte einleitenden Formeln gilt dasselbe wie von denen des vorangehenden Hauptabschnitts; *S* hat sie, um die ursprüngliche Monotonie zu mildern, variirt. Das unbestimmte Relativadverbium ὅπως vor dem ersten Absatz kann echt sein; der Apologet beabsichtigte vielleicht ursprünglich eine kürzere Einführung des Kronos, dem er als erstem (πρὸ πάντων) der Götter sogleich Zeus als den zweiten (δεύτερος) im Sinne einer Doppelvergleichung (ὅπως — οὕτως, cf. Krüger l. c. § 69, 46 A. 1) anreihen wollte. Da die Ausführung im ersten Gliede aber länger ausfiel, hat er nur das δεύτερος nachgebracht. — Auch die Schlusssätze der Einzelabschnitte bei *S* haben teils Umstellungen, teils auch Umformungen und Zusätze erfahren. So kehrt bei einigen Göttern eine charakteristische Schlusswendung wieder, der am Eingange ein griechisches εἰ δὲ μή zu entsprechen scheint (Rbe. 42 u.); thatsächlich stellt die Formel aber nur eine „gleichmachende Ergänzung" dar; cf. bei Hephaistos und Hermes, wie bei Zeus — cf. Rbe. 45 f. —, Kronos und Isis; in

den letzten beiden Fällen ist die Wendung die gleiche[1]). Dasselbe gilt von dem am Schlusse des Abschnittes über Asklepios sich findenden Satze (cf. Sbg. 945. Rbe. 47). Der gegen Ende des von Zeus handelnden Stückes bei *G* skizzirte Gedanke ist von *S* auf das weitläufigste (cf. Rbe. 45) paraphrasirt. Die bei Asklepios, Herakles (und Adonis) — auch nach *G* — sich findende Schlussformel von eigener Hülfe und derjenigen, welche Anderen zu leisten ist, kehrt in der syrischen Übersetzung bis zur Übersättigung auch bei anderen Gottheiten wieder, wo sie keine so gute Stelle hat. In einzelnen Fällen hat *S* eine Übersetzung des Götternamens beigefügt: so für Kronos ܟܝܘܢ[2]), für Aphrodite ܐܣܬܪܐ[3]), für Adonis ܬܡܘܙܐ[4]).

Kronos. Die von beiden Verss. gebotene Nachricht von den Kinderopfern zu Ehren dieses Gottes dürfte, trotz der von Rbe. 43 beigebrachten Bedenken, schon aus jenem äusseren Grunde als ursprünglich anzusehen sein. Eine „Identification von Kronos und Moloch“ (Rbe. 76) wird allerdings zu grunde gelegen haben; cf. Tert. apol. 9: infantes penes Africam Saturno immolabantur palam (!) usque ad proconsulatum Tiberii.

Zeus. cf. Rbe. 43 ff. Auf die Erwähnung der Pasiphae (Rbe. 78) wurde der Syrer durch die Ähnlichkeit des Vorgangs mit der Geschichte der an erster Stelle gen. Europa gebracht. Zu der Änderung bei Σεμέλην cf. o. p. 59 A. 2. Der Singular τοῦ ϑεοῦ $105_{15}$ ist gegen den von 2 griech. Hdschriften (cf. *S*) gebotenen Plural fest-

[1]) Noch bitterer wäre die Ironie, wenn auch hier statt des ܕܡܐ gleichfalls an ein ܕܫܐ zu denken wäre!

[2]) cf. das Exeget. Handbuch von Hitzig-Steiner [4]133 zu der Stelle des Propheten Amos $5_{26}$ (כִּיּוּן). Schrader Th. St. K. 1874, p. 324 ff. cf. Harris 58 ad l. 21.

[3]) hebr. עַשְׁתֹּרֶת. cf. Rbe. 78 o.

[4]) hebr. תַּמּוּז cf. Ezech. $8_{14}$. Lucian. de dea Syria 6. 8. — Rbe. 86 f. Duncker, Gesch. des Altertums I[4] 275 ff.

zuhalten (Rbe. 45), wiewohl dieser sachlich möglich wäre (cf. Rbe. 79 f.).

c. 10. Hephaistos. Das mythologische Plus von der Kopfbedeckung des H. (cf. Rob. 59 ad l. 30) auch *G* als ursprüngliche Angabe zuzuweisen (Rbe. 46), wird nicht notwendig sein.

Hermes. Das κυλλὸν ist schwer zu erklären; aber es geht schwerlich an, da es von beiden Versionen (*S*: verstümmelt) bezeugt ist, ein anderes Wort (Rob. 59 ad l. 37 auf grund der lat. Übersetzung: δόλιον) an seine Stelle zu setzen; man muss es eben, wie einige andere Einzelheiten, namentlich dieses mythologischen Abschnitts, dem äusseren Textbestande zufolge hinnehmen. *S* scheint — vielleicht auch aus sachlichen Bedenken — bei der Übersetzung des Wortes unsicher gewesen zu sein, denn er giebt es erst richtig wieder und fügt dann die Worte hinzu: und ein Ringer, wozu ihn scheinbar — wie in anderen Fällen[1]) — eben dasselbe Wort veranlasst hat. (Er kann etwa an ein κυλιστικὸς vom Stamme κυλίνδω gedacht haben).

Asklepios. Auffällig ist die bestbezeugte Form Τυνδάρεως, dem Λακεδαίμονος υἱὸν (nicht Λακεδαιμόνιον *S*) folgt.

Dionysos. *S* hat an Stelle von Τιτάνων den Singular, sei es weil ihn seine mythologische Kenntnis im Stich liess, sei es weil ihn die von Irenaeus (adv. haer. V $30_3$) zuerst unter diesem Namen bezeugte Vorstellung vom Antichrist dunkel vorschwebte.

Herakles. Die drei Züge, welche *S* vor *G* voraus hat, sind — cf. die von Rbe. 48 angestellten Erwägungen — bedenklich. Bei dem ἀναλωθῆναι hat *S* vermutlich an ein ἀναλέσθαι gedacht (cf. o. p. 59 A. 2), wenn er überhaupt nicht völlig frei verfahren ist.

---

1) So ist m. E. im Abschnitte über Kronos die dunkle Stelle bei *S*, welche von einer Weissagung handelt, auf zweimaliges Lesen des μαντις (μαντεία) zurückzuführen; cf. den Doppelfall o. p. 112.

c. 11. Aphrodite u. Adonis. cf. Rbe. 49 f.

Rhea[1]) u. Kore[2]) (scil. *Δήμητρος*). cf. o. p. 86 f. Bei der Rückübersetzung dieser beiden Abschnitte würde man unter Vergleichung des von *S* für die vorhergehenden Stücke beobachteten Verfahrens einige Kürzungen vornehmen müssen. So ist in beiden wieder die von *S* beliebte gradatio von der Doppelhülfe eingetragen. Der letzte Satz im zweiten der beiden Abschnitte dürfte einen von *S* gebildeten Abschluss darstellen, während *G* auch hier mit einer Frage geschlossen haben wird.

In dem die Einzelaufzählung der griechischen Götter vorläufig abschliessenden Satze c. 11 fin. beanstandet Rbe. 51 mit Recht die Übertreibung in der Wiedergabe des Objects bei *G*. *G* hat offenbar die Worte *καὶ πολλὰ* bis *πονηρὰ* hinzugesetzt; ob das Doppelglied *ἃ οὐδὲ λέγειν θέμις οὔτ' ἐπὶ μνήμης ὅλως φέρειν* ebenfalls unecht ist (cf. zu der Wendung einen Satz bei Euseb. h. e. V $1_{14}$), darüber wage ich nicht mit gleicher Sicherheit zu entscheiden, weil hier eine Verkürzung von seiten des Syrers (nebst Umstellung: *λέγοντες καὶ ἐπινοήσαντες*?) nicht für unmöglich zu halten ist. Das *ἀπὸ τῶν θεῶν αὐτῶν* in dem Satze *ὅθεν κτλ.* ist wegen seiner Schwerfälligkeit verdächtig (*om. S*), doch da es *BJ* in dem nach Arist. gestalteten Zusammenhange Beiss. p. 48 f. — cf. o. p. 57 — bietet, lässt sich seine Echtheit nicht unbedingt bestreiten. Die Schlussworte sind von *G* in ihrer ursprünglichen Vollständigkeit wiedergegeben, denn es lag dem Verf. daran festzustellen, dass beide grossen Bereiche, der des Menschen und der der Götter, durch den mit dem hellenischen Missglauben eng verknüpften unsittlichen Wandel verdorben sind.

c. 12. Die Ägypter. *S* ist in der Beschreibung

---

1) Zum Rhea-Attis-Cult cf. Lucian. *θεῶν διάλογοι* 12. *θυσ.* 7. (de dea Syria 15 cf. *Λούκιος* 35). Theoph. ad Aut. I 10. III 8. Dazu ausser Hr. 60 ad l. 31 und Rbe. 87 f. J. Réville, la relig. à Rome sous l. S. (übers. v. Krüger) cap. II. Nr. 3.

2) Tatian or. 8: *Ἀιδωνεὺς ἁρπάζει τὴν Κόρην.*

und in der Erzählung hier und da ausführlicher als *G*; die drei Hauptgottheiten behandelt er „in selbständigen Abschnitten“. Doch darf man sich auch hier nicht täuschen lassen. Denn das, was er wirklich hinzubringt, beschränkt sich im wesentlichen auf die von ihm beliebte gradatio von der doppelten Hülfe. Vor allem ist die Form von *G* auch hier durchaus knapp und macht nicht den Eindruck, durch Zusammenziehung entstanden zu sein. Von der dem Osiris beigegebenen (*S*) Eigenschaft eines helfenden Gottes, welche gut zu passen scheint (cf. Rbe. 52), gilt dasselbe, was von den betr. Zügen bei Herakles zu sagen war: sie geben die Bedeutung des Gottes wieder, aber kehren die günstige Seite hervor, während das Interesse des Apologeten doch in der entgegengesetzten Richtung verläuft.

Die Hinzufügung von *S* bei den ζῶα $107_{18}$ (Rbe. 51) ist m. E. so zu erklären: Er hat das Wort, mit welchem er ζῶα wiedergiebt (ܚܝ̈ܘܬܐ), analog dem hebräischen (חַיַּת־הַשָּׂדֶה) vorwiegend von grossen (reissenden) Tieren verstanden und musste daher diese Ergänzung beifügen, durch deren Zusammenschluss mit den folgdn. Worten sachlich eine Verkürzung in der Aufzählung eingetreten ist. Wenn *S* ferner nachher Isis den Osiris nicht im syrischen Byblos, sondern erst nach ihrer Rückkehr in Ägypten suchen lässt, so geschah dies vermutlich absichtlich: *S* verstand den Zusammenhang dieses Cultus mit seinem Heimatlande nicht oder wollte ihn nicht verstehn.[1])

Bei der Aufzählung der von den Ägyptern verehrten Tiere (cf. Hr. 61 f. Rbe. 92 f.) bietet *G* deren 18, *S* dagegen 21, darunter 3 Fischarten: Silurus, (einf.) Fisch, Schebbut, ferner Ibis, Löwe, Panther. Diese Namen sind in der Liste bei *G* nicht anzutreffen, während umgekehrt die Liste bei *S* Bock, Wolf, Affe vermissen lässt, die bei

[1]) Näheres zum Mythus s. bei Rbe. 88 f. Réville-Krgr. l. c. 52 ff.

*G* auftreten. Die Reihenfolge bei beiden Verss. ist im wesentlichen dieselbe, doch haben einige Umstellungen — vermutlich bei *S*, der jene Fischarten an beliebigen Stellen einsetzt, stattgefunden, und der Panther ist hier an die letzte Stelle — hinter die Pflanzen! — gerückt (cf. o. p. 60 A.). Eine Ausgleichung der Differenzen ist vielleicht möglich, wenn auch nicht mit unbedingter Sicherheit zu treffen. So legt sich, was den Silurus anlangt (ܣܠܘܪܐ), unter Vergleichung des bei *G* schon an zweiter Stelle auftretenden *τράγον* mit dem ihm entsprechenden hebräischen שָׂעִיר die Möglichkeit einer falschen Schreibung (ܣܥܝܪܐ) nahe.[1]). In diesem ganzen Passus wäre die Controlle durch eine dritte Version besonders erwünscht. Einstweilen muss man sich begnügen, festzustellen, dass, wiewohl Fischarten bei den Ägyptern thatsächlich verehrt worden sind, wegen der grösseren Ordnung der Liste von *G* im Vergleich mit der Liste von *S* jene doch den Vorzug verdienen dürfte.[2]).

Für den Schlusssatz dieses Cap. stimmen beide Verss. in der Hauptsache überein, nur dass *S* hinter ihm noch seine beliebte conclusio von der Doppelhülfe beigefügt hat (Sbg. 944. Rbe. 52). Den eigentlichen Schluss für dies Cap. bildet der Satz, welcher den Irrtum der Äg. constatirt (bei Hr.-Rob. c. 13 init.!); er ist nach der von *S* gebotenen einfacheren Form zu restituiren. Dasselbe gilt von dem Anfangssatze des nächsten Cap., bei dem man nur über die Echtheit des *θεοποιούμενοι* (*G*) bezw.

---

[1]) Doch möchte ich auf eine derartige Vermutung keinen Nachdruck legen. — Zu ܠܘܩܣܐ (*S*) = *λύκος*? cf. Bochart. Hierozoicon, ed. Rosenm. Lps. 1797, III 703 f.

[2]) Zur Aufzählung vgl. — ausser den von Sbg. 954 angeführten Stellen — Praed. Petri. Sib. III 30. V 279 f. Min. Fel. $28_8$ f. Clem. Alex. Strom. V 7. Orig. c. Cels. III 17. 21. IV 90. V 51. VI 80. Clem. Hom. X 16. (18). Greg. Naz. or. $39_5$. Priscillians Tractate (ed. Schepss.) etc.

ἐπλανήθησαν ὀπίσω [1]) (*S*) in Zweifel sein könnte; doch glaube ich hier *S* schon aus dem Grunde den Vorzug geben zu sollen, weil die Structur des Satzes richtig von ihm bewahrt sein wird.

c. 13 cf. o. p. 87—93, sub VII.

c. 14 cf. o. p. 93 ff., sub VIII.

c. 15—17. Die Christen. In c. 15 stimmen beide Versionen für grosse Partien überein; für c. 16 f. können wir uns keiner so weitgehenden Übereinstimmung erfreuen, denn *G* hat hier nur einige kurze Sätze aufzuweisen; was er aber bietet, ist mit Ausdrücken, welche in der ausführlicheren Form von *S* hier und da auftreten, geradezu angefüllt, und zwar derart, dass man bei aufmerksamer Betrachtung der Gedankenfolge schwerlich umhin kann, dem Syrer den Vorzug zuzuerkennen.

Der Massstab einer rein äusserlichen Vergleichung giebt auch hier zunächst die sicherste Grundlage für weitere Folgerungen ab. Legt man ihn an, so erscheint u. a. das ματαιολογοῦντες (*S* am Anfang des vorletzten Abschnittes in c. 17) ebenso gesichert wie der Schlusssatz des 17. Cap. und wie die Hinweisung des Königs auf die christlichen Schriften bei *S*, aus welcher manche Ausdrücke wörtlich bei *G* wiederkehren [2]) (gg. Rbe. 60—62). Ebenso dürfte der Schlusssatz des ersten Abschnittes in c. 17 durch das von *G* an eine andere Stelle ($111_{30}$) gezogene λεγόμενα καὶ πραττόμενα gedeckt werden, und eine Betrachtung des Satzes *G* $111_{27f}$ betr. vermeintlicher Echtheit sich als überflüssig erweisen (gg. Rbe. 59).

Eine Auseinandersetzung der Intentionen, nach welchen *G* den letzten Hauptabschnitt zu kürzen sich gezwungen

---

[1]) Zu der (an alttestamentl. Sprachgebrauch anklingenden) Phrase cf. 3 init. 7 fin.

[2]) An dem Plural darf man keinen Anstoss nehmen, dann das εὑρήσεις, welches bei *S* gleichfalls in pluralischer Form auftritt, bezeugt, dass hier keine Mehrheit von Adressaten der Apol. anzunehmen ist.

sehn konnte, habe ich oben p. 54 ff. bereits zu geben versucht. Dass *G* in diesen letzten Abschnitten zusammengezogen und nicht den ursprünglichen Wortlaut erhalten hat, bestätigt sich daran, dass das, was für *G* allein nach jener äusseren Vergleichung übrig bleibt, völlig allgemeiner Natur und sogar durch die vorkommenden Ausdrücke (χειραγωγεῖ, μελλούσῃ ζωῇ cf. schon Z. 3 f., ἐνωτίζεσθαι, ζωῆς ἀνωλέθρου) als spät verdächtig ist, während *S* durchaus wertvolle und dem Geiste jener Zeit angemessene Züge enthält. Das gilt nicht bloss von dem Satze vom neuen Volk, den Rbe. 60 auf grund der Parallelen der Praedic. Petri und der ep. ad Diogn. beizubehalten sich entschliesst, sondern auch von den übrigen Aussagen bei *S*, deren Ursprünglichkeit Rbe., ohne nennenswerte Gründe anzuführen, bestreitet. Denn der Syrer (oder ein anderer Bearbeiter) konnte sich schwerlich dazu veranlasst sehen, die schon in c. 15 bei ihm über *G* hinaus vorhandenen Züge „spezialisirend" beizufügen; in einer späteren Zeit bedurfte es solcher ausführlichen Mitteilungen über das sociale Leben und die sittliche Praxis der Christen an heidnische Personen überhaupt nicht; man war darüber im wesentlichen informirt, und wusste auf christlicher Seite recht wohl, dass derartige Mitteilungen keinerlei Argument für eine mildere Behandlung der Christen seitens der Obrigkeit abgegeben hätten. Ging man in späterer Zeit mit derartigen praktischen Beweisgründen vor, so geschah es in allgemeinerer Form und nicht in einem Zusammenhange, der die Absicht, die Gegner überhaupt erst einigermassen über den Zustand und die Vorstellungswelt der Christen zu informiren, so deutlich an den Tag legt. Wäre weiter die Aussage von einem 2—3 tägigen Fasten zu gunsten des darbenden Bruders einer anderen „christlichen Schrift" entnommen (Rbe. 59 o.), so müsste diese Schrift etwa der Zeit des Apologeten selber zugewiesen werden; eine solche Annahme erschwert aber die Erklärung des Problems der Differenzen

zwischen beiden Verss. in unnötiger Weise, statt sie zu fördern. Es ist richtig, dass die Stellung des abschliessenden Satzes c. 16 init. einige Schwierigkeiten bietet, weil nach demselben die Beschreibung des Christenwandels weitergeht. Aber die Fortsetzung dieser Beschreibung darum ohne weiteres als „spätere Erweiterung“ anzusehn, ist unberechtigt. Man muss hier eine gewisse Lebendigkeit der Auseinandersetzung in Anschlag bringen, die vorteilhaft absticht von der nüchternen Einförmigkeit der Darstellung in den vorhergehenden Capp. (2 ff.) und sich aus dem gesteigerten Interesse erklärt, das den Apologeten bei der Bezeugung der durch die Christen praktisch zur Geltung kommenden Wahrheit geleitet hat. Höchstens wird man kleinere Umstellungen von seiten des Syrers, der bald darauf (Rbe. $22_{31\,ff.}$) eine neue Bekräftigungsformel (cf. *G* c. 15 init.) einflicht, nicht für ausgeschlossen halten dürfen, ebenso wie auch in diesen cc. hier und da Paraphrasen auf seiner Seite vorzuliegen scheinen. Dahin sind mit ziemlicher Sicherheit die Worte „und in Gott“ hinter ψυχήν $111_{15}$ zu rechnen, sowie das langweilige und verdächtig klingende Plus in dem Anfangssatze des 15. Cap. (welches nachher bei *S* c. 16 in der eben erwähnten Bekräftigungsformel wiederkehrt) einschliesslich der Erwähnung des Umhergehens und Suchens der Christen[1]). Im ganzen macht aber doch *S* gerade in diesem Hauptabschnitt, der dem Späteren keinen Anlass zu umfassenderen Interpolationen bot, den Eindruck, dem Grundtexte treu gefolgt zu sein, so dass auch von dieser Seite die Ver-

[1]) Es ist hier freilich auch von den Schriften der Christen die Rede; doch kann die Bemerkung, an der ausführlicheren in c. 16 gemessen, entbehrt werden. — In dem Satze, nach welchem die Christen ihre neugewordenen Glaubensgenossen Brüder nennen, liegt der Nachdruck selbstverständlich nicht auf den Kindern, sondern auf den Knechten und Mägden (gg. Rbe. 59). Fehlerhaft ist eine Bemerkung Raabe's (23 A. 3. 61) zu c. 17 init; denn der betr. Satz ist auf den Rbe. $23_{5-11}$ in c. 16 stehenden zurückzubeziehn.

mutung, dass die Relation von *G* für die vorliegenden Capitel unzureichend ist (gg. Rbe. 59 f.), sich als richtig erweist.

Im einzelnen dürfte noch Folgendes einer vorherigen Erwägung anheimzugeben sein:

Die griechische Form des bereits erwähnten Satzes von dem „Finden der Wahrheit" (c. 15 init. cf. 16) — *Καὶ οὗτοί εἰσιν κτλ.* — scheint durch *G*, der wegen seiner Einsetzung des Abschnitts von Christus an dieser Stelle eine andere Form brauchte, den Satz c. 16 aber nebst anderen gestrichen hatte, von dorther übernommen zu sein. Das ὑπὲρ τὰ ἔθνη (*G*) muss dagegen nach übereinstimmendem Zeugnis echt sein; in ähnlicher Form kehrt es auffälligerweise in c. 17 wieder.

Weiterhin hat *S* dem γιγνώσκουσι ein „glauben" beigesellt[1]), das κτίστην durch „Schöpfer Himmels und der Erde" wiedergegeben, das δημιουργὸν durch eine Reminiscenz an Rom. $11_{36}$ umschrieben und statt des letzten Satzgliedes (καὶ ἄλλον bis σέβονται) Worte aus dem Dekalog eingeführt; während *G* die Worte ἐν υἱῷ μονογ. καὶ πνεύματι ἁγίῳ beifügte, den „Befehlen" im nächstfolgdn. Satze den Genetiv τοῦ κυρ. Ι. Χριστοῦ beigab und am Schlusse dieses Satzes der „Auferstehung der Toten" etc. besonders gedachte. Das σπουδάζουσι[2]), welches *G* bei εὐεργετεῖν bietet, dürfte echt sein, ebenso das οὐ λυποῦσιν bei ὀρφανὸν, als dem οὐχ ὑπερορῶσιν correspondirend, — *S* hat hier eine positive, aber weitläufigere und etwas gröbere Wendung. Dagegen erregt der Satz ἕτοιμοί εἰσιν ὑπὲρ Χριστοῦ τὰς ψυχὰς αὐτῶν προέσθαι, den *G* vor *S* voraus hat, wieder Bedenken, nicht sowohl wegen der Form (cf. die Beispiele aus Act. ap. bei Rbe. 58; hier freilich ὑπερ. τοῦ ὀνόματος κτλ.!), als weil eine Danebenstellung der ausführlichen Dar-

———

[1]) cf. gleich darauf: (im Glauben und) in der Erwartung der zuk. Welt.

[2]) cf. c. 16: sie bemühen sich, gerecht zu sein. Dazu 2. Clem. $18_2$: σπουδάζω τὴν δικαιοσύνην διώκειν.

legung von *S* an dieser Stelle den Gedanken nahelegt, dass *G*, vielleicht durch die darin sich findenden Worte „und bedrängt wegen ... (ihres) Messias“, veranlasst, an Stelle der ausgefallenen Darlegung jenen Satz von der Dahingabe des Lebens um Christi willen treten liess, der durchaus dem Gesichtskreise eines mönchischen Schreibers in einer den Zwecken seiner Darlegung völlig entsprechenden Weise — die Christen im Roman, d. h. die Mönche und Eremiten, werden offiziell verfolgt! — entstammen konnte. Andrerseits fehlen bei *G* im Vorhergehenden einige kurze von *S* gebotene Sätze. Der erste derselben: und sind nicht nach anvertrautem Gut begierig (Hr. — cf. o. p. 46 A. — richtiger: they do not deny a deposit) ist — cf. Plin. ep. ad Traianum: ne depositum appellati abnegarent — gewiss als ursprünglich anzusehen; der zweite: Götzen in Menschengestalt beten sie nicht an — lässt sich sachlich — er enthält wohl nur eine Warnung gegen das λαμβάνειν πρόσωπον — den ihn umgebenden Sätzen allenfalls einfügen; der dritte, in dem auf das Götzenopferfleischessen Bezug genommen wird, ist nicht unzeitgemäss, wenn es auch etwas kühn und beinahe unzweckmässig erscheinen kann, ihn unter diesen Adresse anzubringen; der vierte: fremde Götter beten sie nicht an — passt allerdings nicht in den Zusammenhang und ist dazu wegen seines Wortlautes (Dekalog, cf. o.) verdächtig. Der Satz πραεῖς εἰσι καὶ ἐπιεικεῖς findet sich bei *G* vor den über die Keuschheit der Christen sich verbreitenden Sätzen, denen die anderen von dem Bekehrungsbestreben innerhalb des eigenen Hausstandes sich unmittelbar anschliessen; bei *S*, der im Anschluss daran den Christen noch zwei weitere Prädicate beilegt, nach jenen Satzgruppen, und bildet hier gewissermassen das Thema zu der folgdn. Ausführung, während er bei *G* nach rückwärts anzuschliessen wäre. Ist die Änderung von der einen oder anderen Seite aus bewusst geschehen, so liegt m. E. die Erklärung am nächsten, dass *G*, ursprünglich in der Absicht, jene Stücke als zu

weitläufig und eingehend auszulassen, bei dem *πραεῖς κτλ.* fortfuhr, dann aber doch aus der ersten der ausgelassenen Partien einiges beibehielt, was sich auf die Christen insgesamt — abgesehn von Geschlechts- und anderen Unterschieden — beziehen liess. Weiterhin ist das *κατὰ πᾶσαν ὥραν* 111₁₈ f. von *S* nicht nur pluralisch wiedergegeben, sondern hat noch einen die Zeit näher bestimmenden Zusatz erfahren, gegen dessen Ursprünglichkeit an und für sich sachlich nichts einzuwenden wäre. — Der Anfangssatz des 16. Cap. ist, wenn nicht alles trügt, von *S* richtig bewahrt; denn das dem Ausdruck „Vorschrift des Gesetzes“ entsprechende *ὁδὸς τῆς ἀληθείας* steht in einem sicher von *G* (*BJ*) gebildeten Satze und ist ausserdem als Lieblingswort des betr. Verf. (cf. Boiss. 262) verdächtig.

Will man versuchen, in diesen Schlusscapiteln das eine oder das andere, welches sich aus äusseren oder aus inneren Indizien als echt bezeugt, auf den ursprünglichen (griech.) Ausdruck zurückzuführen, so bietet sich dazu an Sprachmaterial in den vorhergehenden Abschnitten der Apologie selbst wenig genug; höchstens liesse sich für die Stelle Rbe. $22_{16}$ f. aus Rob. $102_{26}$ ein *ἐκ τόπου εἰς τόπον* einsetzen.[1]) Man wird jedoch bei dem in c. 16 (gg. Ende) befindlichen Ausdruck von dem „Sehvermögen ihres Geistes“ lebhaft an die platonische (cf. Passow s. v. *ὄψις*) Phrase *ὄψις τῆς ψυχῆς* erinnert, die fraglos im Falle eines vollständigen Wiederherstellungsversuchs als ursprünglich einzusetzen wäre. Was das Antreten eines solchen Versuchs trotz gewisser Unsicherheiten und Bedenken, die nach allem dennoch übrig bleiben, aussichts-

---

[1]) Mit einer anderen in dem betr. Satze vorkommenden Phrase deckt sich nahezu ein Ausdruck in der neuerdings wiederaufgefundenen Petrusapokalypse; es ist die Stelle, wo die zwölf Jünger den Herrn auf dem Berge bitten, ihnen zu zeigen *ἕνα τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν δικαίων* (!) *τῶν ἐξελθόντων ἀπὸ τοῦ κόσμου* (!).

voll machen kann, ist neben anderem die Hoffnung, dass, wo eine Rückübersetzung in möglichst einfacher Form gelingt, dieselbe an ihrem Teile die Ursprünglichkeit der Fassung in dem betr. Zusammenhange hier und da bestätigen kann.

---

## Nachtrag.

Zur Literatur auf S. 42.

In dem angeführten Hefte des Bullett. di archeol. crist. finden sich noch Referate über zwei die Arist.-Apol. betreffende Vorträge von H. Achelis und G. Bickell, welche in der römischen Società di archeol. crist. gehalten wurden. Ferner hat das erste Heft des laufdn. (XXVII.) Jahrggs. der „Theologisch Tijdschrift" einen längeren Aufsatz gebracht (p. 1—56: De Pleitrede van Aristides), dessen Verfasser (van Manen) die griechische Recension auf das stärkste überschätzt. —

Berichtigung zu S. 46 Anm. Z. 6: st. Payne's l. Payne Smith's. E. H.

---

III.

# Das Gleichnis vom Hochzeitsmahl Mt. XXII, 1—14.

Von

## A. Hilgenfeld.

Unter den Gleichnissen Jesu, welche dem ersten und dem dritten Evangelisten gemeinsam sind, liegt das von dem Gastmahl Mt. 22, 1—14 bei Lucas 14, 16—24 in einer sehr abweichenden Gestalt vor, während doch das von den aufrührerischen Arbeitern im Weinberge Mt. 21, 33—44 bei Marcus 12, 1—11 und Lucas 20, 9—18 nicht wesentlich verändert erscheint.

Matthäus bringt beide Gleichnisse in den Streitreden Jesu, und zwar in den ersten mit den Hochpriestern und Ältesten, allerdings getrennt durch die Bemerkung 21, 45. 46, welche die erste Abteilung der Streitreden abschliesst. Diese Scheidewand kann aber die Frage nicht zurückhalten, ob beide Gleichnisse nicht wesentlich denselben Grundgedanken enthalten, ob das erste nicht zu sicherem Verständnis des zweiten dient.

Bei Mt. 21, 33—44 richtet ein Hausherr oder Grundbesitzer einen Weinberg ein, verdingt ihn (an Arbeiter γεωργοῖς) und verreist. Als nun die Zeit der Früchte naht, schickt er seine Knechte an die Pächter, um die Früchte in Empfang zu nehmen. Diese misshandeln aber die Knechte oder töten sie. Wiederum schickt der Herr andere Knechte, mehrere als zuerst. Aber auch sie werden gemisshandelt und getötet[1]). Zuletzt schickt er seinen eigenen Sohn, welchen die Pächter hinauswerfen und töten. Der Schluss ist die Versicherung Jesu an die Häupter der Judenschaft, dass von ihnen das Reich Gottes genommen und einem Volke (ἔθνει, der gläubigen Heidenwelt) welches seine Früchte bringt, gegeben werden soll[2]). Die Beziehung dieses Gleichnisses auf das alte Gottesvolk Israel, welches die wiederholt ausgesandten Propheten Gottes gemisshandelt oder getötet und schliesslich den Sohn Gottes selbst ge-

[1]) Bei Marcus (12, 1—11), dessen höhere Ursprünglichkeit sich auch hier nicht bewährt, sendet der Herr nur je einen Knecht, um die Früchte in Empfang zu nehmen, zuerst einen, welchen die Pächter geschlagen und leer zurückschicken, dann einen anderen, welchen sie durch Kopfschläge verunehren, einen dritten, welchen sie gar töten, καὶ πολλοὺς ἄλλους, οὓς μὲν δέροντες, οὓς δὲ ἀποκτέννυντες, so dass dem Herrn nur noch der einzige Sohn zur Sendung übrig bleibt. Als auch dieser getötet ist, bleibt dem Herrn nur die Möglichkeit, selbst zu kommen. Lucas 20, 9—18 hat aus Marcus die Einzelsendung je eines Knechtes beibehalten, aber sich doch mit drei Einzelsendungen von Knechten begnügt, die πολλοὺς ἄλλους Mc. 12, 5 ausgelassen.

[2]) Mt. 21, 43. Das Fehlen dieses Wortes ist gewiss kein Zeichen höherer Ursprünglichkeit des Marcus und Lucas.

misshandelt und getötet hat, ist so unverkennbar, dass sie schon lange vor unserer Kritik [1]) von Eusebius erkannt worden ist [2]).

Verschliesst man sich gegen dieses einfache Verständnis des ersten Gleichnisses nicht von vorn herein, so fällt es nicht schwer, in dem zweiten Gleichnisse denselben Grundgedanken zu erkennen. Dem Grundbesitzer, welcher seinen Weinberg an Arbeiter verdungen hat und zur Zeit der Früchte den ausbedungenen Ertrag empfangen will, entspricht der König, welcher zu dem Hochzeitsfeste seines Sohnes eingeladen hat. Der Zeit der Früchte und der zweimal vergeblichen Sendung von Knechten zur Empfangnahme entspricht die Bereitschaft des Hochzeitsmahles und die zweimal vergebliche Sendung von Knechten zur Herbeiholung der Geladenen. Eigentümlich ist nur, dass bei der ersten Sendung die Geladenen lediglich nicht kommen wollen, dass erst bei der zweiten Sendung zu der Nichtachtung der Einladung bei den Geladenen, welche weder Ackerbauer noch Handelsleute sind, also bei den leitenden Ständen die Misshandlung und Tötung der ausgesandten Knechte hinzukommt [3]). Da in dem ersten

---

[1]) Vgl. m. Evangelion S. 97, Einl. in das NT. S. 486.

[2]) Theophan. (Nova patrum biblioth. IV. p. 124): *προτέρους δὲ αὐτοῦ γεωργοὺς οὐκ ὀρθῶς κεχρημένους τῇ ἐργασίᾳ, τοὺς πρότερον παρὰ Ἰουδαίοις τῆς θείας γνώσεως κατηξιωμένους, τοὺς αὐτοὺς ὄντας ἐνὶ τῶν υἱῶν τῷ διαβεβλημένῳ* (Mt. 21, 30)· *δευτέρους δὲ γεωργοὺς τοὺς τὸν ὀφειλόμενον καρπὸν κατὰ καιρὸν ἀποδιδόντας τοὺς ἐξ ἐθνῶν διὰ Χριστοῦ τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν ἀνειληφότας, τοὺς αὐτοὺς ὄντας τῷ υἱῷ τῷ τὸ εὐπειθὲς καὶ ὑπήκοον τῷ πατρὶ ἔργοις ἐνδεδειγμένῳ* Mt. 21, 29).

[3]) Mt. 22, 5. 6: *οἱ δὲ ἀμελήσαντες ἀπῆλθον, ὁ μὲν εἰς τὸν ἴδιον ἀγρόν, ὁ δὲ εἰς τὴν ἐμπορίαν αὐτοῦ· οἱ δὲ λοιποὶ κρατήσαντες τοὺς δούλους αὐτοῦ ὕβρισαν καὶ ἀπέκτειναν.* Was hier ungenau ausgedrückt sein sollte, ist nicht abzusehen. Unterschieden werden die Gleichgültigen (22, 3), welche weder ihr Acker- noch ihr Handelsgeschäft unterbrechen, und die Übrigen, welche sich gegen die Einladung geradezu feindlich verhalten. Mit welchem Rechte Weiss hier „etwas Inconcinnes“ findet, was sich am besten daraus erkläre, dass der „dem Wesen

Gleichnis die Pächter des Weinberges unverkennbar die Israeliten sind, müssen in dem zweiten Gleichnis die schon vor der ersten Einladung Berufenen [1]), welche auch die zweite Einladung verschmähen, ja zum Teil gar die königlichen Gesandten misshandeln und töten, eben das auserwählte Gottesvolk Israel darstellen. In dem Winzer-Gleichnis schliesst hiermit die vorchristliche Zeit ab, und mit der Tötung des Sohnes selbst durch die Pächter beginnt die christliche Zeit. Eine Tötung des Sohnes, dessen Hochzeitsfest ja zu begehen war, musste in dem zweiten Gleichnis übergangen werden. Hier handelt es sich um das zukünftige Hochzeitsfest des Messias, wie Mt. 25, 1—12 [2]). Die zweite Sendung von Knechten verkündigt allerdings schon die vollständige Bereitschaft des Hochzeitsfestes, zu welchem die Geladenen nun zu kommen aufgefordert werden. Das ist bereits die christliche Zeit; die Misshandlung und Tötung der Knechte zweiter Sendung kann nur die Behandlung der ersten Boten des Evangeliums von Seiten des herrschenden Judentums bedeuten. Daher die Tötung der Apostelmörder und die Verbrennung ihrer (Haupt)stadt durch die Heerscharen des erzürnten Königs. So führt auch dieses Gleichnis zu demselben Ausgange, wie das erste (Mt. 21, 43). Das Gottesreich wird auch hier den Juden genommen, wie das Blut des jüdischen Krieges und die Zerstörung Jerusalems lehren. Wie aber das Reich Gottes einem nicht jüdischen Volke, welches dessen Früchte schafft, gegeben wird, führt das zweite Gleichnis aus. Nach den Gräueln des jüdischen Krieges lässt die eschatologische Rede Mt. 24, 14 das Evangelium

---

des Gleichnisses widersprechende Zug V. 6 f. [V. 6. 7 die Bestrafung der Mörder und Verbrennung ihrer Stadt] ein Zusatz zu der ursprünglichen Parabel ist“, sehe ich nicht ab.

[1]) Mt. 22, 3 *καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους.*

[2]) Vgl. Offbg. Joh. 19, 7. 9 *μακάριοι οἱ εἰς τὸ δεῖπνον τοῦ γάμου τοῦ ἀρνίου κεκλημένοι.*

des Reichs verkündigt werden in dem ganzen Erdkreise zum Zeugnisse für alle Heiden. Dasselbe drückt unser zweites Gleichnis so aus, dass der König, nachdem die von altersher zum (messianischen) Mahle berufenen (Juden) sich unwürdig gezeigt haben, seine Knechte an die Kreuzwege schickt, um, wen sie nur finden, zu dem Hochzeitsfeste zu berufen. Die seit dem Gottesgerichte der Zerstörung Jerusalems auch für Judenchristen unumgänglich gewordene Heidenbekehrung wird geschildert Mt. 22, 10: „Und es zogen aus jene Knechte in die Strassen und versammelten Alle, so viele sie nur fanden, Böse und Gute, und die Hochzeit ward voll von Tischgästen“ [1]). Schon dieser Ausdruck zeigt aber ein Bedenken gegen die gläubigen Heiden, welche noch einer Sichtung bedürfen. Der König bemerkt unter den Tischgästen jemand, welcher kein Hochzeitskleid hat und sich deshalb nicht entschuldigen kann. Diesen lässt er an Händen und Füssen binden und in die äusserste Finsternis werfen, wo das Weinen und Zähneknirschen ist. So bewährt das Gleichnis den Satz, dass Viele berufen, aber Wenige auserwählt sind.

Lucas lässt das Gleichnis vom Gastmahl bei einem Gastmahle vorgetragen werden. An einem Sabbat speist Jesus in dem Hause eines von den Oberen der Pharisäer und wird argwöhnisch beobachtet. Aber bei der Anwesenheit eines Wassersüchtigen wissen die Schriftgelehrten und Pharisäer ihm nichts zu erwidern, als er die Sabbatheilung vollzieht (12, 1—6). Wie er durch diese That das jüdische Vorurteil widerlegt, so richtet er sich auch in Worten gegen das auch unter den Juden gangbare weltliche Wesen. Als er beachtet, wie die Gäste die ersten Sitze sich auswählen, giebt er ihnen den Rat, sich nicht obenan, sondern

---

[1]) Petrus sagt bei Clem. Hom. VIII, 22: *ἀντὶ δε τῶν ἀπειθησάντων διὰ τὴν πρόληψιν ὁ τοὺς γάμους τῷ υἱῷ τελῶν πατὴρ διὰ τοῦ προφήτου τῆς ἀληθείας ἐκέλευσεν ἡμῖν [τοῖς ἀποστόλοις], εἰς τὰς διεξόδους τῶν ὁδῶν ἐλθοῦσιν, ὅ ἐστιν πρὸς ὑμᾶς [τὰ ἔθνη], καθαρὸν ἔνδυμα γάμου περιβαλεῖν, ὅπερ ἐστὶν βάπτισμα κτλ.*

vielmehr untenan zu setzen, um den Satz (Mt. 23, 12) zu bewähren, dass wer sich selbst erhöht, erniedrigt werden, wer sich selbst erniedrigt, erhöht werden soll (14, 7—11). Dem pharisäischen Gastgeber aber giebt er den Rat, zu Gastmahlen nicht Freunde, Brüder, Verwandte, Nachbaren, Reiche, sondern vielmehr Arme, Gebrechliche, Lahme, Blinde einzuladen, was bei der Auferstehung der Toten Vergeltung finden wird (14, 12—14). Da bricht einer von den Tischgenossen aus in den Ausruf: „Selig, wer Brod essen wird in dem Reiche Gottes“ (14, 15)!

Als Antwort auf diesen Ausruf[1]) erscheint bei dem dritten Evangelisten das Gleichnis von dem Gastmahle (14, 16—24). Jemand veranstaltet eine grosse Mahlzeit, zu welcher er Viele einladet. Erst zur Stunde des Mahles schickt er seinen Knecht aus (wohlgemerkt: einen einzigen), um den Geladenen zu sagen: „Kommet, denn schon ist alles bereit“. Erst bei dieser einzigen Sendung des einzigen Knechtes an die Geladenen tritt die einmütige Weigerung derselben mit allerlei Entschuldigungen, aber ohne Misshandlung oder Tötung des Gesandten hervor. Der Eine entschuldigt sich, weil er einen Acker gekauft und zu besichtigen habe, ein Andrer, weil er Joche Ochsen gekauft und zu prüfen habe, ein Dritter, weil er ein Weib gefreit habe u. s. w. Über diese allgemeine Verschmähung seines Gastmahls erzürnt, heisst der Herr seinen Knecht schnell in die Strassen und Gassen der Stadt gehen und die Armen, Gebrechlichen, Blinden und Lahmen hereinführen[2]). Aber die herbeigeholten Proletarier und Krüppel der Stadt füllen den Raum nicht aus. Deshalb sendet der Herr den Knecht noch einmal aus, jetzt aber ausserhalb der Stadt auf die

---

[1]) Luc. 14, 16: ὁ δὲ (Ἰησοῦς) εἶπεν αὐτῷ κτλ.

[2]) Luc. 14, 21: τότε ὀργισθεὶς ὁ οἰκοδεσπότης εἶπε τῷ δούλῳ αὐτοῦ Ἔξελθε ταχέως εἰς τὰς πλατείας καὶ ῥύμας τῆς πόλεως καὶ τοὺς πτωχοὺς καὶ ἀναπήρους καὶ τυφλοὺς καὶ χωλοὺς εἰσάγαγε ὧδε. Ganz so, wie Jesus zuvor (14, 13) dem Gastgeber geraten hat: ἀλλ' ὅταν ποιῇς δοχήν, κάλει πτωχούς, ἀναπήρους, χωλούς, τυφλούς.

Wege und an die Zäune, um sein Haus zu füllen, mit der Versicherung, dass von jenen Eingeladenen niemand sein Mahl schmecken wird.

Das Gleichnis soll lehren, wer in dem Reiche Gottes speisen, an dem messianischen Mahle teilnehmen wird: Auch hier sind die vielen Eingeladenen, welche das bereitete Mahl verschmähen, unverkennbar die jüdische Bourgeoisie, welche den Ruf der Zeit nicht hört. Sie erscheinen als gleichgültig gegen das Evangelium. An ihrer Stelle werden aber nicht, wie bei Matthäus, Heiden herbeigeholt, sondern zuerst Proletarier und Krüppel der Stadt, d. h. Arme und Geringe des Judentums, welche den Stamm der christlichen Gemeinde bildeten, erst in einer zweiten Sendung werden Ausserstädtische, d. h. Heiden, herbeigenötigt, mit der Versicherung, dass von dem zuerst eingeladenen jüdischen Bürgertum niemand das (messianische) Mahl schmecken wird.

Der Herr dieses Mahles erscheint freilich nicht, wie bei Matthäus, als ein König, welcher für seinen Sohn ein Hochzeitsfest veranstaltet. Aber Lucas bietet ja auch nicht das Gleichnis Mt. 25, 1—13 von dem messianischen Bräutigam, welchen die 10 Jungfrauen erwarten, obwohl er dessen Schluss wohl verwertet (13, 25). Die Könige Juda's, ausser David, vermeidet er ja auch in dem Stammbaume Jesu (3, 23 f.). Das Hochzeitsfest (γάμους) aber hat er eben erst (14, 8) in den Worten Jesu an die Gäste gebracht. Eine wiederholte Berufung der Juden, welche Matthäus bietet, liegt dem paulinischen Evangelisten schon ferner. Ihm genügt es, dass die Juden als solche der evangelischen Berufung nicht Folge leisteten, dass deshalb zuerst ihr verachteter Auswurf, dann gar Heiden herbeigeholt werden mussten. Auch das Strafgericht über Jerusalem ging dem paulinischen Evangelisten nicht so nahe, dass er es mit der Schuld, welche es veranlasste, in dem Gleichnis darzustellen sich genötigt gefühlt hätte. Um so näher stand ihm die schliessliche Berufung von Heiden,

welche er nicht, wie Matthäus, durch Erwähnung böser Herbeigeholten und Ausstossung eines nicht festlich Gekleideten stören mochte.

Adolf Jülicher hat in dem gefeierten Buche: „Die Gleichnisreden Jesu", 1886, meine Evangelienforschung, welche schon 1854 wesentlich die obige Deutung gegeben hat, nirgends zu beachten für nötig gehalten, aber auch nicht einmal versucht, eine bessere Deutung zu geben. Diesem Mangel hat Herr Prof. Lic. th. Barth in Bern abzuhelfen versucht durch die sorgfältig gearbeitete Abhandlung: „Das Gleichnis vom Gastmahl" in den „Neuen Jahrbüchern für deutsche Theologie", Bd. I (1892), Heft 4, S. 481—497. Er beginnt: „Als eine wirklich wertvolle Errungenschaft der Exegese des NT. darf das bessere Verständnis der Gleichnisse Jesu bezeichnet werden, welchem [B.] Weiss und Jülicher Bahn gebrochen haben". Nach früherer Planlosigkeit sei man jetzt aufmerksam geworden auf die Eigentümlichkeit der parabolischen Redeweise im Unterschied von aller andern bildlichen Rede und habe die Pflicht erkannt, das Gleichnis als die erweiterte Vergleichung deutlich zu unterscheiden von der παροιμία als der erweiterten Metapher. „Es ist ein Fortschritt, dass der Sinn eines Gleichnisses nicht mehr in dem gesucht wird, was sich hinter den einzelnen Personen oder Dingen desselben zu verbergen scheint, sondern in dem Verhältnis, in welchem die Personen oder Dinge zu einander stehen, und in der gleichen Giltigkeit des in diesem Verhältnis zu Tage tretenden Lebensgesetzes für die unsichtbare wie für die sichtbare Welt. Nicht minder ist es ein Fortschritt, dass der Zweck eines Gleichnisses vor allem aus seinem Wortlaut und aus dem geschichtlichen Zusammenhang erschlossen wird, nicht aber in erster Linie aus den allfälligen Erläuterungen der Evangelisten. Es sind dies methodische Grundsätze, welche sich dem unbefangenen Exegeten geradezu aufdrängen und gewiss durchdringen werden".

Worin und wiefern die von Unsereinem vertretene Deutung gegen diese Grundsätze verstösst, sagt Barth nicht. Doch lesen wir bei ihm S. 495: „Die Annahme von Parteitendenzen bei den Evangelisten ist mit Recht in Misskredit gekommen durch die vielen abenteuerlichen Vermutungen, welche aus ihr entsprungen sind. Jülicher sagt mit Recht: Die Frage nach der Tendenz des Verfassers hat in ihrer Anwendung auf die geschichtlichen Bücher des N. T., glaube ich, noch mehr Unheil als Heil angestiftet."

Lassen wir also unsere heillosen Deutungen bei Seite. Hören wir, was Barth nach Jülicher's Grundsätzen als den wahren Sinn des Gleichnisses vom Gastmahl gewinnt. Seinen Ausgang nimmt derselbe nicht von Matthäus, sondern von Lucas.

Luc. 14, 16—24 zeige den Contrast, dass die Mahlzeit nicht von denen verzehrt wird, welchen sie zugedacht war, sondern von ganz anderen Leuten, weil die Eingeladenen im entscheidenden Augenblick ihrer nicht begehrt [ich meine: sie verschmäht] haben. Zu diesem paradoxen Ereignis könne es kommen, weil das andere Paradoxe geschehen ist, dass eine freundliche Einladung nach anfänglicher Zusage [?] schliesslich kalt und gleichgiltig abgelehnt worden ist. „Indem Jesus diese Wahrheit seinen Zuhörern in parabolischer Form vorführte, wollte er in ihrem Herzen die Frage wecken, ob nicht auch in ihren Tagen, im damaligen Volk Israel sich eine solche seltsame Vertauschung der Rollen vollziehe, ein Kommen der nicht Geladenen und ein Draussenbleiben der Geladenen". Als Jesus die βασιλεία τοῦ θεοῦ als eingetreten verkündigte, „da geschah das Seltsame, dass diejenigen Kreise des jüdischen Volkes, welche am empfänglichsten hätten sein sollen, nach kurzer Aufmerksamkeit eine ablehnende Stellung zu ihm einnahmen, voran die geistigen Führer des Volkes, die Pharisäer und Schriftgelehrten, ihnen nach aber die grosse Menge derer, welche ihn in den Synagogen hörten und

seine Wunder sahen; denn ihre flüchtige Wunderbegeisterung bedeutete in den Augen Jesu nicht viel. Andere freilich drängten sich zu Jesus und wurden seine Nachfolger; aber was für Leute waren das! Durchweg Leute vom „Amhaarez“; galiläische Fischer von zweifelhafter Reinheit, weil in „Galiläa der Heiden“ der Verkehr mit Nichtjuden eine tägliche Gewohnheit war; dazu Leute von anrüchigen Berufsarten, Zöllner und Dirnen; endlich sogar vereinzelte Heiden und Samariter, wie der Hauptmann zu Kapernaum und der dankbare Aussätzige. Also gerade diejenigen, welche in den Augen der anständigen und ehrbaren Juden von vorn herein keine Anwartschaft auf das Himmelreich, sondern viel eher auf die Gehenna hatten, bildeten nun das Gefolge des Himmelreichspredigers [1]). Nach dem Urteil der Rabbinen war damit seine Sache gerichtet und er als Irrlehrer erwiesen . . . (Joh. 7, 48 f.) . . . Jesus aber will nun den Zuhörern nahe legen, dass sich darin vielmehr ein Gericht über *sie* vollziehe, und dass hier *ihrerseits* ein grosser Irrtum obwalte, dass sie im Begriffe seien, den Ruf Gottes zum messianischen Reiche zu verschmähen und damit sich selber und ihrem Volke einen unheilbaren Schaden zuzufügen. Er zeigte ihnen aber zugleich, *weshalb* es dahin komme. Die Gäste im Gleichnis weisen den Knecht nicht einfach ab, sondern bringen, zumteil in höflichstem Ton, Entschuldigungen vor, aus denen aber nichts anders als kalte Gleichgiltigkeit gegen den Gastgeber und Mangel an jeder Erkenntlichkeit für seine Einladung spricht. Auch den Zeitgenossen Jesu fehlte es nicht an Vorwänden, ihren Unglauben an ihn zu beschönigen; sie beriefen sich darauf, dass Jesus dem Ideal eines gesetzesstrengen Juden nicht entspreche, dass manche messianische Weissagung durch

[1]) Unwillkürlich kommt auch dieser Verfechter der conservativen Marcus-Hypothese in den fast durchgängigen Sprachgebrauch des Matthäus-Evangeliums: *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (nicht *τοῦ θεοῦ*).

sein demütiges Auftreten nicht erfüllt werde, dass Israel vor allem der nationalen Befreiung bedürfe; lauter Dinge, über welche sich allerdings vom ATlichen Standpunkt aus streiten liess. Aber Jesus wollte nun eben die Frage in ihnen wecken: ist es recht, um dieser Bedenken willen den Geist Gottes zu verkennen, der sich in Worten und Werken dieses Jesus dem Gewissen so gewaltig zu spüren giebt? Er wollte ihnen zeigen, dass wer ihn zurückweise, damit eine tiefe innere Entfremdung von Gott an den Tag lege, einen irdischen Sinn, welcher vom Himmelreich [1]) ausschliesst; denn irdische Gesinnung war es, die Segnungen des messianischen Reichs erben zu wollen, ohne den Sinn zu ändern; irdische Gesinnung, dieses Reich mit äusserlichen Werken verdienen zu wollen, während doch alle Anwartschaft Israels auf Gottes Gnade und Berufung ruhte. „Wir können und dürfen nicht glauben", sagten die Schriftgelehrten; „vielmehr ihr wollt nicht; sagte ihnen das Gleichnis; „der Anbruch des Reiches Gottes kommt euch ungelegen, weil ihr euch denselben anders gedacht habt". Später musste ihnen Jesus mit dürren Worten erklären: „Ihr habt nicht gewollt", (Mt. 23, 37); für jetzt lag in dem Gleichnis noch die dringende Aufforderung an jeden, der hören wollte, doch nicht zu denjenigen zu gehören, welche unter nichtigen Vorwänden dem Reiche Gottes ferne bleiben, sondern zu denjenigen, welche hineinkommen, weil sie auf den Überbringer der Einladung hören, so lange es noch Zeit ist".

Hat diese Deutung wirklich den Sinn des Gleichnisses nicht mehr in dem gesucht, „was sich hinter den einzelnen Personen oder Dingen desselben zu verbergen scheint, sondern in dem Verhältnis, in welchem die Personen oder Dinge zu einander stehen, und in der gleichen Giltigkeit des in diesem Verhältnis zu Tage tretenden Lebensgesetzes für die unsichtbare wie für die sichtbare Welt"? Ist so

[1]) Wieder die Sprache des Matthäus, nicht des Marcus.

vollends „der Zweck des Gleichnisses vor allem aus seinem Wortlaut und aus dem geschichtlichen Zusammenhang erschlossen“? Der Wortlaut sagt gerade das Gegenteil davon, dass „Leute vom Ambaarez“ sich zu Jesu drängten. Als die jüdische Bourgeoisie den Ruf des Evangeliums verschmäht, werden die Proletarier und Krüppel des Judentums von den Strassen und Gassen herbeigeführt. Von vereinzelten Heiden und Samaritern, welche in der Stadt, d. h. in jüdischen Landen, sich zu Jesu gedrängt hätten, ist vollends keine Rede. Erst als das gastliche Haus auch durch die Geringen des Judentums noch nicht gefüllt ist, werden ja Leute von den Landstrassen und Zäunen zum Eingang genötigt. Ist das eine Überwindung der alten Planlosigkeit des Verfahrens? Wird da nicht erst recht der Sinn des Gleichnisses in dem gesucht, „was sich hinter den einzelnen Personen oder Dingen desselben zu verbergen scheint“, nämlich demjenigen sich zu verbergen scheint. welcher in das plötzliche Herbeiholen und Herbeinötigen der Stadtarmen und Stadtkrüppel, ja der ausserstädtischen Wanderer und Gartenarbeiter sich zu Jesu drängende Juden anrüchigen Berufes, vereinzelte Heiden und Samariter hineinträgt. Der geschichtliche Zusammenhang des Gleichnisses weist nur darauf hin, dass die besitzenden Juden, aus deren Kreisen die Sehnsucht nach dem Mahle in dem Reiche Gottes ausgesprochen wird, von diesem Mahle, welches sie verschmäht haben, ausgeschlossen, dass an ihre Stelle Geringe des Judentums und Heiden herbeigeholt sind.

Dieses schief gedeutete lucanische Gleichnis erklärt nun Barth für weit ursprünglicher, als das von dem ersten Evangelisten (Mt. 22, 1—14) gebotene. Unpassend findet er bei Matthäus die Tötung der Knechte und die Rache des Königs. „Was können Hochzeitsgäste für einen Grund haben, die harmlosen Boten des Königs umzubringen? Ein Gleichnis erzählt ja doch eine denkbare Veranlassung der Umstände; im Gleichnis von den Wein-

gärtnern wird allerdings auch ein frevelhafter Mord begangen, derselbe aber sorgfältig psychologisch motivirt." Aber dieses Gleichnis geht ja unmittelbar vorher. Und dass Eingeladene die harmlosen Boten eines Königs umbringen, ist nicht weniger denkbar, als dass die vielen Eingeladenen zur Stunde des Gastmahls sämtlich absagen. In die evangelischen Gleichnisse spielt eben mitunter die Sache selbst, bei Matthäus das Verhalten der Juden gegen die ersten Jünger Jesu hinein. Barth fährt fort: „Wo bleibt ferner, während das Mahl bereit steht, die Zeit zu einem Aufgebot der Heere des Königs und zu einem Rachefeldzug? . . . . Wir merken freilich, was gemeint ist, die angezündete Stadt weist uns den Weg". Um so besser! Ein Gleichnis, welches die Zeit von Abraham bis Jesus in der Einladung des auserwählten Volkes zu dem (messianischen) Hochzeitsmahle und seiner vergeblichen Berufung durch (prophetische) Knechte zusammenfasst, durfte wahrlich die Bereitschaft des Hochzeitsmahles von der apostolischen Sendung bis nach der Zerstörung Jerusalems ausdehnen. Eine Theorie über die Gleichnisse Jesu, welche zwischen Bild und Sache die Einheit des Zeitmasses festhalten will, ist kein wirklicher Fortschritt. Endlich lesen wir: „Ebenso auffallend ist die Schlussscene mit dem Mann ohne hochzeitliches Gewand. Woher haben die Bettler und Landstreicher, welche man von der Strasse weg ins Königsschloss geführt hat, auf einmal Hochzeitskleider? Und wie darf der eine bestraft werden, weil er keines hat"? Nun, da spielt wieder (was auch zu einer Theorie über die Gleichnisse Jesu gehört) die Sache selbst, die dem Evangelium entsprechende Lebensweise, in das Bild hinein. Gewiss haben wir hier, wie Barth sagt, eine Parallele zu Mt. 7, 23 (den Herr-Herr-Sagern, welche durch den Glauben in das Himmelreich eingehen wollen, aber abgewiesen werden als Thäter der Gesetzwidrigkeit), auch zu Mt. 13, 41. 49 u. 25, 12. Das hochzeitliche Kleid ist die dem Himmelreich entsprechende Lebensweise. Aber

weshalb sollten wir hier eine dem Zusammenhang fremde Episode, ein Stück aus einer an Jünger gerichteten Rede Jesu erkennen? Dass der Zug des fehlenden Hochzeitskleides mit dem Gleichnis, wie es vorliegt, wohl zusammenhängt, zu den von den Strassen herbeigerafften „Bösen und Guten“ (Mt. 22, 10) vortrefflich stimmt, kann Barth nicht leugnen. Mit welchem Rechte behauptet er aber, dass es heissen müsste „Gesunde und Krüppel“ oder dergl.? Das heisst doch, das Gleichnis nach Belieben zurechtmachen, und ist eine Gewaltthat gegen den Wortlaut. Nur wer bei der Äusserlichkeit des bildlichen Hochzeitskleides stehen bleibt, kann mit Barth sagen: „Der Mann ohne Hochzeitskleid wird mit gebundenen Händen und Füssen in die Finsternis draussen geworfen, wo das Weinen und das Zähneknirschen sein wird. Das ist aber die bekannte Beschreibung der Hölle (8, 12. 13, 42. 25, 36), welche der unächte Jünger Jesu [aber auch der Heidenchrist ohne gute Werke] zu gewärtigen hat; als Bestrafung einer blossen Nachlässigkeit in der Kleidung wäre die Massregel doch wohl tyrannisch und grausam zu nennen.“ Freilich, wenn es sich hier um blosses Negligé handelte!

Bei Lucas findet Barth alles ebenso ursprünglich, wie bei Matthäus secundär. Bei diesem Evangelisten vermisst er schon eine klare und wahrscheinliche Veranlassung. Matthäus setzt ja sein Gleichnis in den Anfang der Leidenswoche und lässt es in dem Tempel zu Jerusalem zu den Hohepriestern und Ältesten gesprochen sein nach demjenigen von den Weingärtnern und vor dem Gespräch über den Zinsgroschen. „Ein specieller Anlass wird nicht erwähnt . . . Nun war aber 21, 45. 46 bereits abschliessend gesagt: *καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει· καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι ἐφοβήθησαν τοὺς ὄχλους, ἐπειδὴ ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.* Bei Mc. 12, 12 und Luc. 20, 19 bildet diese Notiz sehr passend den directen Übergang zu den versuchlichen Fragen der Pharisäer und Sadducäer; weil

sie aus Furcht vor dem Volk ihn nicht zu greifen wagten, suchten sie durch Fragen ihm Schwierigkeiten zu bereiten. Bei Matthäus schiebt sich unser Gleichnis dazwischen und zerstört den Zusammenhang; man hatte nach V. 45 nicht noch ein Gleichnis erwartet. So scheint lediglich die inhaltliche Verwandtschaft mit dem Gleichnis von den Weingärtnern der Grund gewesen zu sein, dass das unsrige an diese Stelle geriet". Aber ist denn meine Nachweisung von Grundschrift und Bearbeitung in dem Matthäus-Evangelium, welche ich 1854 begründet, 1875 vollendet und bis jetzt nach allen Seiten hin aufrecht gehalten habe, nicht einmal der Berücksichtigung mehr wert? Die Scheidewand Mt. 21, 45. 46 meine ich schon in dem Buche über die Evangelien S. 98 als grundschriftlich, die beiden Gleichnisse, welche ihm vorhergehen und nachfolgen (Mt. 21, 33—44. 22, 1—14), als Zuthaten des judenchristlichen, aber schon heidenfreundlichen Evangelisten nachgewiesen zu haben, und Nichtbeachtung dieser Nachweisungen ist keine Förderung der Wissenschaft. Das Gleichnis von dem hochzeitlichen Mahle stört den Zusammenhang der Grundschrift, in welchem Jesus nur die Hochpriester und Ältesten als den mit Worten, aber nicht mit der That gehorsamen Sohn den Zöllnern und Dirnen als dem nicht mit Worten, aber mit der That gehorsamen Sohne (Mt. 21, 28—32) die Häupter dem vermeintlichen Abschaume Israels gegenüberstellt, nicht weniger, als das Gleichnis von den aufständischen Weinbergspächtern, welche ja gleichfalls das ungeteilte Volk Israel darstellen (Mt. 21, 43), und ist eine ebenso unverkennbare Zuthat des Evangelisten als Bearbeiters, welcher auch 21, 45 τὰς παραβολάς für τὴν παραβολήν (Mt. 21, 28—32) gesetzt haben wird. „Secundär" ist das Gleichnis wohl, aber nur in dem Matthäus-Evangelium selbst, nicht gegenüber dem Lucas-Evangelium. Und wenn Barth sagt, dass „auch in anderen Gleichnissen (vom Säemann, vom Senfkorn, von den Weingärtnern) Lucas einfacher und besser referirt als Matthäus", so haben

wir in dem letzten Falle bereits das Gegenteil gesehen und können es auch in den anderen Fällen leicht erkennen.

Bei Lucas kann Barth hier nichts finden, was seiner Ursprünglichkeit widersprechen würde. Nicht einmal die Ausreden aller berufenen Eingeladenen erscheinen ihm bedenklich. „Die zweite Aussendung von Knechten [nein: des Einen Knechtes] braucht nicht eine allegorische Andeutung der Heidenmission zu sein; sie besagt lediglich, dass der Gastgeber sein Haus durchaus voll haben will, müsste er auch die Gäste noch so weit her holen lassen." Aber sollten sich in der Stadt nicht Leute genug haben herbeiholen lassen? Dass der Knecht noch besonders auf die Landstrassen und an die Gartenzäune geschickt wird, wird eben so wenig bedeutungslos sein, als die einmütige Ablehnung aller Geladenen und das Fehlen der Ausstossung eines nicht festlich Gekleideten.

Wie erklärt uns Barth nur die Entstehung des Gleichnisses bei Matthäus? Aus einer Zusammenarbeitung von zwei verschiedenen Gleichnissen, worauf schon Baumgarten-Crusius, Ewald, Scholten und Weizsäcker gekommen seien. So gewinne man ein ganzes neues Gleichnis, dasjenige vom Hochzeitskleid, welches thatsächlich in die Nähe der Mt. 25 erzählten Gleichnisse gehört und von der fremdartigen Einschaltung befreit seines Eindrucks viel sicherer ist." „Den Anfang desselben besitzen wir noch in [Mt. 22] V. 2 u. 3: [*ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ καὶ ἀπέστειλεν τοὺς δούλους αὐτοῦ καλέσαι τοὺς κεκλημένους εἰς τοὺς γάμους*], den Schluss in [Mt. 22] V. 10b—14: *καὶ ἐπλήσθη ὁ γάμος ἀνακειμένων· εἰσελθὼν δὲ ὁ βασιλεὺς κτλ.*" Welchen Eindruck könnte aber ein Gleichnis gemacht haben, welches nichts weiter lehren würde, als dass die zu einem königlichen Hochzeitsfeste Geladenen nicht in Alltagskleidung kommen dürfen! Und was bleibt da bei Matthäus noch übrig? (Ein König lässt zu dem Hochzeitsfeste seines Sohnes durch seine Knechte die Ge-

ladenen einberufen), diese aber wollten nicht kommen. Anstatt nun die Unwilligen mindestens durch Verachtung zu strafen, schickt er noch einmal seine Knechte aus mit der Botschaft, das Mahl sei bereitet, man möge kommen. Erst als die Geladenen sich auch an diese zweite Einladung nicht kehren oder gar die Knechte misshandeln und töten, wird er erzürnt und lässt durch seine Heerschaaren die Mörder töten, ihre Stadt verbrennen. Da er die Geladenen als unwürdig erkannt hat, schickt er seine Knechte auf die Kreuzwege, um, wen sie nur finden, zu dem Hochzeitsfeste zu holen. Das thun die Knechte, holen Böse und Gute zusammen, und die Hochzeit wird voll von Gästen. Das sollte alles sein? Man sollte nicht einmal beispielsweise erfahren, was denn aus den Bösen bei dem Hochzeitsfeste wird? Entschliesst man sich nicht, die Geladenen als das auserwählte Volk Gottes anzuerkennen, die schliesslich Herbeigeholten als Heiden, so erhält man ein seltsames Gleichnis, dessen Sinn nur sein kann, dass man königliche Einladungen nicht missachten soll. Und was ist das für ein König, welcher nach einer verschmähten Einladung noch einmal einladet und erst durch Ermordung seiner Boten in Zorn gerät? Man höre doch auf, evangelische Gleichnisse so zu behandeln!

Das Matthäus-Evangelium erklärt auch Barth für „eine Bearbeitung der Redensammlung des Apostels Matthäus mit Herbeiziehung des Marcus“, „bei welcher der Evangelist auch sonst, wie ein Blick auf die anderen Synoptiker zeigt, sich grosse Freiheiten in Bezug auf die Anordnung und Darstellung des Stoffs erlaubt hat“. Unsereiner lässt den ersten Evangelisten hier wenigstens nicht den vorgefundenen Stoff verunstalten, sondern den Grundgedanken, dass das von den Juden verschmähte Evangelium den Heiden angeboten wird, in sinniger Gleichnisrede ausführen.

---

IV.

# Ein „neues“ Suffix.

Von
B. Königsberger (Breslau).

Nicht nur für die Geschichte der hebräischen Grammatik, sondern auch für die Religionsgeschichte und nicht zum Mindesten für die Bestimmung der Redactionszeit der alttestamentlichen Schriften dürfte die Feststellung des Umstandes sein, wann und wo die verschiedenen Gottesnamen gebraucht werden. Darüber an anderer Stelle. Für heut soll uns eine kleine Untersuchung über die mehrfache Bedeutung von יה beschäftigen, soweit es sich in „Compositionen“ oder Weiterbildungen findet. Die Wiedergabe einer talmudischen Discussion über diese Frage möge unsre Erörterung einleiten.

Wir lesen im babylon. Talmud Pesachim 117a (ob.): „Es lehrte Rab Chisda im Namen R. Jochanan's: הללויה כסיה und ידידיה bilden Ein Wort. — Rab lehrte: כסיה und מרחביה. — Raba: מרחביה allein. Darauf fragte man im Lehrhause: Wie steht es mit מרחביה nach Rab Chisda? Es blieb unentschieden. — Wie mit ידידיה nach Rab? Das lässt sich daraus beantworten, dass Rab ausdrücklich erklärte: ידידיה ist in zwei Worte zu zerlegen; daher ist ידיד ein gewöhnliches, יה ein heiliges Wort (d. h. Gottesname). — Wie steht es mit הללויה nach Rab? Auch hierfür teilte dieser mit, er habe in einem Psalmbuch seines Oheims הללו auf einer und יה auf der andern Zeile resp. Spalte gesehen (; es war also in zwei Worten geschrieben.) . . .“ Vorstehende philologische Discussion, deren ausführliche Behandlung noch bei Lippmann Heller (תוי"ט zu Sukkah IV, 5) einzusehen ist, ergiebt somit zunächst, dass כסיה und מרחביה in Einem, הללויה und ידידיה in zwei Worten zu schreiben seien; die masoretische Praxis aber hat das Gegenteil angeordnet. Jedenfalls darf und muss man sich doch eigentlich auch mit der Auffassung abfinden, nach welcher (im Ganzen genommen) alle vier Worte als Eines gelesen werden sollen.

belegen. — Was כס bedeutet, ist nicht genügend festgestellt. Eine Verschmelzung des א von כסא bei Anfügung des längeren Suffixes יה wäre denkbar. Auch der Midrasch nimmt es als Verstümmelung von כסא; ebenso יה als Teil des Tetragramms [1]. Doch mit Nichten! Ich erinnere daran, dass längst festgestellt worden, dass sich in den poetischen, in gehobener Sprache vorgetragenen Sätzen nicht selten Aramaismen finden. Darf man darum nicht auch im Stammwort כס die Bedeutung des aramäischen כוס „schneiden, schlachten“ (syr. ܢܟܣ) wiederfinden, dessen Weiterbildung wir in den hebr. Verben כסח und כסם begegnen? Dann ist aber כס nichts Anderes als eine poetische Übertragung des prosaischen מזבח, den Moscheh erbaut hat und an den er jetzt seine Hand zum Schwure der Übernahme ewiger Kampfesführung gegen Amalek legt, indem er (Moscheh) ausruft (v. 16): „Fürwahr, die Hand an meinen (d. h. den von mir erbauten) Altar! Einen Kampf gilt es, dem Ewigen zu Ehren, mit Amalek von Geschlecht zu Geschlecht!“ [2])

Wir wollen hier noch das eine Facit unserer Untersuchung feststellen: Im Pentateuch, sowie in den übrigen historischen Stücken des A. T. kommt der **verkürzte** Gottesname יה nicht vor!

Es ist für uns nun ein Leichtes, auch in במרחביה Ps. 118, 5 (in קראתי יה ist, wie die Masorah ausdrücklich bemerkt, das ה dageschirt [3]), wie auch in dem vorerwähnten ידידיה, das die Masorah gleichfalls nicht mit Mappiq-Hê schreibt, in der Endung יה das Suffix der 1.

---

[1]) Vgl. die Notiz in Theol. Littztg. 1889, 196 über יהיה als andere Form für יהו' (wohl nach Jes. 38, 12; so Siegfried-Stade, Lexicon s. v. יה. Vielleicht bedeutet das doppelte יה, vgl. ib. v. 19, hier und Ps. 118, 5: קראתי יה „ach! wehe!“ — Vgl. hinsichtlich eines Gottesthrones noch 1 Chron. 29, 23. Unter dem „Throne“ wäre gleichfalls der von Moscheh erbaute Altar zu verstehen.

[2]) Vgl. übrigens auch Weismann im Jüd. Litbl. 1881, S. 112 unter Hinweis auf Ps. 81, 4. Spr. 7, 20 („Schlachttag“).

[3]) In במרחביה nach Baer z. St. raphe! LXX nur: *καὶ ἐπήκουσέ μου εἰς πλατυσμόν.*

Pers. („mein") festzustellen. Bei הללויה wäre (in einer besonderen Untersuchung) zwischen חללויה „mein Lobgesang", 'ה „ein Lobgesang" und הללו יה „preiset Jah" zu unterscheiden und gleichzeitig festzustellen, inwiefern auch sonst יה Abkürzung des Tetragramms oder Suffix resp. Nominal-Bildung ist. Für jetzt möge es genügen, ein „neues" Suffix nachgewiesen zu haben.

---

# Anzeigen.

**Franz Xaver Funk, Die apostolischen Constitutionen, eine literarhistorische Untersuchung. Rottenburg am Neckar 1891. 8. VIII und 379 S.**

Die *Διατάξεις τῶν ἀποστόλων* in 8 Büchern erklärte ihr erster Herausgeber (1563), der spanische Jesuit Franz de Torres (Turrianus) noch für wesentlich apostolisch, fand aber namentlich auf protestantischer Seite in dieser Hinsicht Widerspruch. Der katholische Professor der Theologie in Tübingen J. S. v. Drey (Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Kanones der Apostel, 1832) verteidigte nicht mehr den apostolischen Ursprung, sondern erklärte die heutigen AC für eine Zusammensetzung aus vier verschiedenen Schriften. Die erste Schrift sei wahrscheinlich die von Eusebius und Athanasius erwähnte *Διδαχὴ τῶ νἀποστόλων* aus der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts; erhalten in Buch I—VI. Die zweite Schrift sei Buch VII aus der Zeit des Übergangs vom Sabellianismus zum Arianismus, aus dem Anfange des 4. Jahrhunderts. Die dritte Schrift sei Buch VIII mit zahlreichen Bestandteilen aus verschiedenen Zeiten, dessen Redactor um die Mitte des 4. Jahrhunderts zugleich in Syrien das ganze Werk zusammengesetzt habe. Diesem Werke seien endlich viertens um das Ende des 4. Jahrhunderts hinzugefügt worden die *Κανόνες τῶν ἀποστόλων*. Diese Ansicht, welche weite Verbreitung fand, ward jedoch wesentlich ergänzt durch die Entdeckung einer syrischen Didascalia apostolorum, welche P. Lagarde 1854 herausgab und in C. C. I. Bunsen's Analect. antenicaen. Vol. II. Lond. 1854. p. 225—338 als die ursprüngliche Gestalt der CA. B. I—VI griechisch wiedergab, weniger durch Auffindung auch einer arabischen und einer äthiopischen Didaskalie. Eine noch weitere Ergänzung ergab die Veröffentlichung der *Διδαχὴ τῶν ιβ´ ἀποστόλων* durch Philotheos

Bryennios 1883, welche für CA. VII, 1—32 eine weit ältere Grundlage darbot. A. Harnack (die Lehre der 12 Apostel, 1884, S. 241—268) zog auch die Ignatius-Briefe herbei, deren semiarianischer Interpolator etwa 340 - 343 auch die CA. B. I—VI und B. VII überarbeitet haben werde.

Bei dieser Sachlage trat F. X. Funk zuerst in die Verhandlungen ein durch seine Ausgabe der Doctrina apostolorum, 1887, indem er den Pseudo-Clemens ebenso die Didaskalie zu CA. I—VI, wie die Didache zu CA. VII überarbeitet haben liess, aber noch von Pseudo-Ignatius als einem Apollinaristen unterscheiden wollte. In der gegenwärtigen sorgfältigen Untersuchung ist Funk zu Ergebnissen gekommen, welche er, mit Rücksicht auf seine Gegner, in der Abhandlung „die Apostolischen Constitutionen" (Theol. Quartalschrift 1892, III S. 396—438. 1893, I S. 105—123) selbst so zusammenfasst: „Die AC. sind eine mit Benutzung älterer Schriften veranstaltete Compilation aus dem Anfang des 5. Jahrhunderts. Die 6 ersten Bücher sind eine Überarbeitung der apostolischen Didaskalia, die in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts entstand und in syrischer Übersetzung auf uns kam. Dem 7. Buche liegt die jüngst aufgefundene und viel erörterte Didache zu Grunde. Im Anfang des 8. Buches ist wahrscheinlich Hippolyt's Schrift über die Charismen benützt. Die Liturgie, welche im folgenden Teil zur Darstellung kommt, berührt sich aufs engste mit derjenigen, welche uns in der Schrift des Johannes Chrysostomus entgegentritt. Sie ist aber deswegen nicht, wenigstens nicht in der Hauptsache, als eine Schöpfung der damaligen Zeit zu betrachten. Im Gegenteil spricht alles dafür, dass sie in eine ältere Zeit zurückreicht. Chrysostomus ist nur der erste Kirchenvater, der uns sichere und umfangreiche Parallelen bietet. Die verwandten Schriften, welche im Umlauf sind, sind nicht Quellen des 8. Buches, sondern hängen von diesem ab. Die griechisch erhaltene Schrift ist so ziemlich allgemein als Auszug aus den AC. anerkannt, und sie stellt sich mit so grosser Bestimmtheit als solchen dar, dass über das Verhältnis auch nicht ein leiser Zweifel entstehen kann. Auch die einschlägige koptische Schrift, die ägyptische Kirchenordnung, wie man sie nach dem Vorgang von Lagarde und Achelis nennen mag, ist sicher aus dem AC. hervorgegangen, nicht umgekehrt; denn sie enthält noch einzelne Fäden, welche dem Gewebe dieser Schrift angehören. Die Canones Hippolyti bieten zwar keine solche Anhaltspunkte für die Bestimmung ihres Ursprungs dar. Aber aus anderen Gründen geht deutlich hervor, dass sie eine abgeleitete Schrift sind. Das Werk ruht somit auf älteren Schriften. Die Compilation ist aber die Arbeit dieses Mannes. Die Annahme, die sich früher nahe legte, als die Grundschriften noch nicht bekannt waren,

und die von Drey, dem Verfasser der letzten eingehenden Untersuchung (1832), vertreten wurde, als sei das Werk zu verschiedenen Zeiten entstanden, zuerst I—VI, dann VII, hiernach VIII ohne die apostolischen Kanones, welche am Schluss dieses Buches stehen, zuletzt diese Kanones, aber auch sie in zwei Stadien, zunächst die ersten 50, dann die weiteren 36, ist nicht haltbar. Die Heimat des Werkes ist Syrien. Die theologische Richtung ist schwer zu bestimmen. Zur Lösung dieser Frage dient aber eine andere Schrift, die allein noch dem gleichen Autor angehört, die grössere ignatianische Briefsammlung. Pseudo-Ignatius stellt sich deutlich als Apollinarist dar, nicht als Arianer, wie man in der letzten Zeit meistens annahm. Demgemäss ist auch der mit ihm identische Pseudo-Clemens als Apollinarist zu betrachten."

Der Widerspruch, welchen diese durchaus unitarische Auffassung der AC. nebst den Pseudo-Ignatianis und den apostolischen Kanones bei aller gebührenden Anerkennung von verschiedenen Seiten, verfahren hat, ist Herrn D. Funk selbst nicht unerwartet gekommen, und da er seiner Monographie eine Ausgabe der AC. folgen lassen will, hat er sich mit den Einreden alsbald auseinander gesetzt.

I. Die Theologie oder die theologische Richtung findet Funk greifbarer bei Pseudo-Ignatius, als bei Pseudo-Clemens, welche er jetzt nicht mehr, wie noch 1887 von einander unterscheidet. „Ich habe in meiner Schrift S. 284 — 295 dargethan, dass der Versuch Zahn's, Pseudo-Ignatius als Arianer darzustellen, der einzige, der ernstlich in Betracht kommt, nicht begründet ist, und nachdem ich denselben in allen seinen Teilen widerlegt, S. 296—341 die Punkte hervorgehoben, welche für eine nicänische, näherhin apollinaristische Denkweise sprechen. Die Auffassung stiess bei Duchesne in dem Bulletin critique 1892 p. 81—85 auf Widerspruch. Derselbe erblickt in dem Fälscher nach wie vor einen Arianer." Wer, wie ich, von der Einheitlichkeit des Pseudo-Clemens mit Pseudo-Ignatius nicht überzeugt ist, wird durch die Auseinandersetzung mit Duchesne nicht unmittelbar berührt.

II. Die Abfassungszeit der AC. nicht vor Anfang des 5. Jahrhunderts verficht Funk gegen Duchesne auf Grund der Erwähnung des Weihnachtsfestes am 25. December V, 13. VIII, 33 (32 p. 270, 6 sq. ed. Lagard.) Allerdings beweisend, da dieses Fest nicht vor 380 in Syrien Eingang gefunden hat, aber nur unter der Voraussetzung, dass beide Stellen einem und demselben Verfasser, und zwar gerade dem Pseudo-Clemens-Ignatius angehören, dessen Werk keine späteren Zuthaten oder Änderungen erfahren habe. Bei dieser Voraussetzung bleibt Funk im Rechte auch gegen S. Bäumer (in dem Liter. Handweiser, 1891, nro. 538—590), welcher das von

Epiphanias verschiedene Weihnachtsfest aus Hymnen Ephräm's erweisen wollte. Nur unter der Voraussetzung, dass die CA. I—VIII, wie sie vorliegen, nebst den apostolischen Kanones von einem und demselben Pseudo-Clemens-Ignatius herrühren, ist es auch ein Beweis gegen die Abfassung von AC. I—VI vor dem 4. Jahrhundert, dass V. 20 p. 155, 24 sq. (vgl. VII, 23. VII, 33. 47. can. 66) „der Samstag dem Sonntag völlig gleichgestellt ist, nicht nur hinsichtlich des Gottesdienstes, sondern auch hinsichtlich des Nichtfastens.“ Die Worte *πᾶν μέντοι σάββατον ἄνευ τοῦ ἑνὸς* erscheinen aber ganz entbehrlich, ja ungehörig vor: *καὶ πᾶσαν κυριακὴν ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε. ἔνοχος γὰρ ἁμαρτίας ἔσται ὁ τὴν κυριακὴν* [von dem Sabbat wird nichts gesagt] *νηστεύων, ἡμέραν ἀναστάσεως οὖσαν κτλ.* Begründet wird die Feier des Sabbats neben dem Sonntage erst VII, 23 p. 207, 15 sq. *τὸ σάββατον μέντοι καὶ τὴν κυριακὴν ἑορτάζετε, ὅτι τὸ μεν δημιουργίας ἐστὶν ὑπόμνημα, τὸ δὲ ἀναστάσεως.* VIII, 33 *τὸ μὲν γὰρ σάββατον εἴπομεν δημιουργίας λόγον ἔχειν, τὴν δὲ κυριακὴν ἀναστάσεως.* Auch Can. 66 erscheint, wie V, 13, verdächtig *ἢ τὸ σάββατον πλὴν τοῦ ἑνὸς μόνου.* Die Beanstandung des Sabbats an der ersten Stelle, wo seine Feier geboten wird, darf sich darauf stützen, dass gerade hier eine Begründung zu erwarten ist, welche auch bei dem Sonntage nicht fehlt.

Die Streitfrage, ob die arabisch erhaltenen Canones Hippolyti (herausgegeben von B. Haneberg, 1870, und H. Achelis, 1891) älter als die AC., oder wie Funk beharrlich behauptet, jünger und abhängig sind, hat für die Hauptsache wenig Bedeutung.

Beachtenswert und förderlich bleibt Funk's Untersuchung auf alle Fälle, wenn wir auch für ein entschiedenes Urteil die in Aussicht gestellte Ausgabe der AC. abwarten, in welcher vielleicht auch meine Ausführungen in dem Novum Testamentum extra canonem receptum fasc. IV. ed. II. p. 75 sq. einige Beachtung verdienen. A. H.

---

Friedrich Loofs, Studien über die dem Johannes von Damaskus zugeschriebenen Parallelen. Halle a. S. 1892. 8. X u. 146 S.

Es ist keine leichte Aufgabe, durch ein Buch, wie es diese Studien Loofs' sind, mit seinem Zahlen- und seinem Paragraphengewimmel, der Menge der Handschriftenbezeichnungen, der Unzahl von Anführungen aus Schriftwerken, die nur wenigen bevorzugten Männern der Wissenschaft nachzuschlagen bezw. nachzuprüfen und zu berichtigen möglich ist, sich hindurchzuarbeiten, und verhältnismässig nur

sehr wenige Gelehrte werden sich erlauben dürfen, auf Grund eigener Forschungen in der Parallelen-Frage anderer Meinung zu sein als der Verfasser. Es wird daher wesentlich die Aufgabe sein, Loofs' Leistungen den Lesern dieser Zeitschrift in ihren Grundzügen vorzuführen. — Über den von Mai abgedruckten Cod. Vat. 1553 haben ihm gute Collationen zur Verfügung gestanden, der Rupefuc., der inzwischen nach Berlin gelangte, ist ihm von da nach Halle zur Benutzung geschickt worden, ebenso Cod. Coisl. 276 aus Paris. Der Verf. ist sich bewusst, mit diesen seinen Untersuchungen zwar nichts Abschliessendes geben, trotzdem aber der Wissenschaft einen wirklichen Dienst leisten zu können. Bei der Schwierigkeit und Weitschichtigkeit einer vergleichenden Durcharbeitung der in Betracht kommenden Handschriften wird kein Verständiger ihm daraus einen Vorwurf machen, dass er von gewissen, philologisch ja wünschenswerten, von manchen Philologen mit übertriebener Strenge verlangten Erfordernissen abgesehen hat. „Ob die Lemmata in margine stehen oder in der Zeile; ob die Eigennamen derselben in allen Hdschr. gleich geschrieben sind, oder nicht (z. B. liest S. 65 Nr. 42 R nicht *Σολομόντος* wie K, sondern *Σολομῶντος*); ob die angegebenen Anfangs- und Endworte sachlich irrelevante Varianten aufweisen, oder nicht (z. B. liest S. 65 Nr. 28 K nicht *ἐπήνεσα* wie V Lequien, sondern *ἐπαίνεσα*): dergleichen", sagt er (S. VII), „konnte ich nicht berücksichtigen, weil es im Zusammenhange meiner mehr primären Fragen gewidmeten Untersuchungen unnützer Ballast gewesen wäre, und weil gleichmässige Behandlung auch des von Lequien publicirten Vaticanus vor erneuter Vergleichung desselben doch nicht möglich gewesen wäre". Darin gebe ich dem Verf. vollkommen recht. Die Zeit für abschliessende Untersuchungen wird erst dann gekommen sein, wenn die Haupthandschriften übersehbar geworden sind. Gleichwohl hat Loofs etwas sehr Wesentliches erreicht: Er hat für die Beurteilung der noch nicht untersuchten Hss. eine vorläufige Grundlage geschaffen, denn aller Fortschritt auf diesem für die Patristik so wichtigen Gebiete beruht auf der Möglichkeit, jeder etwa noch bekannt werdenden Hdschr. der Parallelen, die offenbar alle verschiedene Fassungen desselben Werkes sind, die ihr zukommende Stellung anzuweisen. Dies vom Verf. mit so manchen, wie Ref. bereitwillig anerkennt, notwendigen Vorbehalten dargelegte wissenschaftliche Ergebnis war ihm zu erreichen nur möglich durch das freundliche Entgegenkommen von Bibliotheksverwaltungen und die bereitwillige Unterstützung einer Reihe von Gelehrten, denen er am Schluss seines Vorworts seinen Dank abstattet. So sehr bedarf es zur völligen Lösung der hier zu wirrem Knäuel geballten Fragen der Mitarbeit vieler. Soviel aus dem Vorwort Loofs'.

Treten wir jetzt der Ausführung näher. Während die älteren Forscher — so etwa lässt sich der Verf. aus — ihr Augenmerk wesentlich auf die in den Parallelen erhaltenen Bruchstücke verlorener patristischer Werke richteten, haben die neueren sich der Erforschung der Parallelen selbst, bezw. der handschriftlichen Fassung einzelner mit Eifer zugewandt, wie die Arbeiten Zahn's zu Clemens, Harris' und Wendland's zu Philon, Bonwetsch's zu Methodios, Wachsmuth's zu den griechischen Florilegien beweisen. Die kirchengeschichtliche Forschung ist den Parallelen gegenüber mit ihrer Arbeit noch im Rückstand. Es gilt, wie Wendland (Neuentdeckte Fragmente Philos S. 18) sagt „das christliche Urflorileg . . zu reconstruiren."

Ich erlaube mir hier auf die Gefahr hin, für einen grossen unwissenschaftlichen Ketzer gehalten zu werden, eine abweichende Meinung zum Ausdruck zu bringen. Nach der Auffassung, die ich von jener Aufgabe habe, ist das in der Hauptsache eine philologische Arbeit. Dass die theologische Wissenschaft als solche den besonderen Wunsch und das dringende Bedürfnis hegen sollte, die Urgestalt jenes Sammelwerks zu ermitteln und wieder kennen zu lernen, will mir wenig einleuchten. Ich kann dem alten Lequien durchaus nicht so Unrecht geben, wenn er bei seinen Forschungen in den Parallelen seine Aufmerksamkeit und Teilnahme besonders denjenigen Bruchstücken zuwendete, die von verloren gegangenen Werken von Kirchenvätern uns dort erhalten sind. Auch die Heranziehung und Benutzung der Parallelen von den oben genannten neueren Gelehrten geht ja von ähnlichen Gesichtspunkten aus. Die Parallelen-Bruchstücke sind in mancher Hinsicht wertvolle, für die Textgestaltung patristischer Werke hier und da mit Nutzen verwendbare Zeugen des Altertums. Aber weiter doch zunächst nichts. Das ist auch schliesslich Loofs' Meinung, wenn er am Ende seiner Untersuchungen sagt (S. 146): „Wenn es fortschreitender Arbeit gelänge, die drei Bücher der ἱερά zu rekonstruieren, so würde sowohl die Textkritik als die litterarische Kritik der griechischen Väter dadurch bedeutend gefördert werden." Diese Förderung aber, meine ich, wird der Patristik zu Teil werden können, auch ohne dass die eines Einzelnen Kraft weit übersteigende Tantalusarbeit der Wiederherstellung der Urschrift jenes durch Spätere auf kleineren Umfang zusammengearbeiteten Sammelwerks unternommen und geleistet wird. Man überlasse doch derartige Arbeiten getrost den Philologen. Für die Theologie kommt wirklich zu wenig dabei heraus. Den Umfang der Väterkunde, den man im 6. Jahrhundert oder Anfang des 7. etwa im Sabaskloster in Palästina hatte, wird man auch ohne so zeitraubende und kostspielige Unter-

suchungen, d. h. durch Heranziehung und Benutzung der S. parall., wie sie bisher stattgefunden hat und jetzt durch Loofs' Ergebnisse ganz wesentlich erleichtert wird, fort und fort weiter beurteilen können. Grosse treibende theologische Gedanken sind dort doch überall nicht mehr zu erkennen, und die allgemeine schriftstellerische Öde, die uns etwa vom 7. Jahrh. an begegnet, und die Erschlaffung des schriftstellerischen Triebes, die selbst in der Theologie jener Zeit fast zwei Jahrhunderte lang sich höchst empfindlich fühlbar machen, widerraten es durchaus, der sammelnden Thätigkeit der wenigen damals auf dem Gebiete der Theologie schriftstellerisch thätigen Männer zu grosse Bedeutung beizulegen. Diese meine abweichende Auffassung des letzten Zieles der gesamten Aufgabe soll mich jedoch nicht abhalten, die Lösung, welche Loofs ihr hat zu Teil werden lassen, unbefangen zu würdigen, bezw. dankbar anzuerkennen.

Nach einer genauen Aufzählung der acht für die Parallelen zunächst in Betracht kommenden Handschriften (S. 2—7) erfahren wir, dass Handschriften, die zu dem in Lequien's Ausgabe gedruckt vorliegenden Cod. Vat. graec. 1236 (V), von welchem Loofs seine Untersuchung, ob hinter den verschiedenen Fassungen eine gemeinsame Quelle zu erkennen ist, mit Recht ihren Ausgang nehmen lässt, als Gegenstücke angesehen werden könnten, bis jetzt noch nicht nachgewiesen sind. Er zeigt (S. 9), „dass hinter den in den oben genannten Hss. erhaltenen Recensionen der Parallelen eine ältere Gestalt derselben anzunehmen ist, welche den jetzt in ein Buch zusammengezogenen Stoff auf drei aus sachlichen Gründen getrennte, alphabetisch geordnete Bücher verteilte.“ Dieser aus den Hss. nur an einem Stück (στοιχεῖον Α) erbrachte Nachweis ist ganz besonders lehrreich, insofern sich daraus der Schluss ergiebt, dass in der That in Cod. K (Vat. 1553) eine Fassung des 2. Buches des ursprünglich dreiteiligen Werkes uns vorliegt.

Das 1. Buch weist Loofs (S. 16—26) in dem aus dem Athanasioskloster auf dem Athos stammenden, dem 10. Jahrhundert — Loofs' Zeitbestimmung erscheint mir etwas knapp, da das Kloster erst 961 gegründet wurde, Pitra: saec. XI — angehörigen Cod. nach, der jetzt in den Cod. Coisl. 276 (C) mit eingebunden ist. Das 3. Buch bezeichnet Loofs zwar als verloren (S. 28), bezw. bis jetzt noch nicht nachweisbar, zeigt aber (S. 28—31), dass aus den παραπομπαί in K und C und aus den verschiedenen Fassungen der Parallelen, welche auch das 3. Buch in sich aufgenommen haben, Inhalt und Einrichtung dieses gleichfalls alphabetisch angelegten 3. Buches noch einigermassen zu erkennen ist. „Was über den Inhalt des 3. Buches im Einzelnen etwa noch festgestellt werden kann, vermag nur

Es läge nun nahe, in diesen scheinbaren Nominalbildungen einfach feminine Formen zu sehen, wie dies ja zumeist behauptet worden ist. Wir werden jedoch durch eine andre hierhergehörige Form zu einer andern Annahme geführt, die wir hiermit einer kritischen Prüfung unterbreiten. Es ist dies das Ex. 15, 2 und Ps. 118, 14 vorkommende Citat: עזי וזמרת יה. Nicht nur, dass man bei dem עזי parallelen וזמרת das Suffix der 1. Pers. vermisst (vgl. Targ. Onk. und Raschi z. St.); es fällt auch bei dem hierherzuziehenden עזי וזמרת יה יהו' (Jes. 12, 2) die Häufung der Gottesnamen auf. Schon Böttcher (ausführl. Lhb. d. hebr. Spr. § 414, 5) schreibt, wie ich sah, וזמרתיה in Einem Worte[1]). Man thut hier offenbar gut, wenn man von den Versionen an dieser Stelle absieht, da z. B. LXX an sämtlichen 3 Stellen die Übersetzung ändert und die selbständige Einflechtung eines Suffixes nahelag. Auch die Annahme Hupfeld's zu Ps. 16, 6 und Ewald's § 339b, der sich auch Dillmann zu Ex. 15, 2 zuneigt, dass וזמרת verkürzt sei aus וזמרתי, ist unbewiesen.

Ein Einblick in Stade's Grammatik (§ 179 a Anm. 1) machte mich darauf aufmerksam, dass sowohl das Pronomen אני, wie das Suffix der 1. Pers. früher durch die Deutewurzel „ha“ weitergebildet war, wobei in der Verbindung mit dem י des Suffix das ה verschwand und das a durch ָה ausgedrückt wurde. (Vielleicht ist gar וְזִמְרָתִיהָ zu lesen. Der Vocativ kommt dann besser zum Ausdruck)[2]). Was liegt also näher, als auch für unser וזמרתיה anzunehmen, dass

[1]) In seiner „Ährenlese“ zu Ex. 15, 2 giebt er jedoch an, dass das י am Ende von וזמרת wegen des mit einem Jod beginnenden nächsten Worte (יה) ausgefallen sei.

[2]) Es sei auf das in älterer Zeit auslautende ה in עמכה 1 Sam 1, 26; אותכה Ex. 29, 35; עשיתה 2 Sam 16, 10; ישועתה Ps. 3, 3 u. a. hingewiesen. Andere auf ה ausgehende Bildnngen wie שילה, עירה, סותה Gen. 49, 10 f. u. a., מלוכה Jud. 9, 8 und dergl. sind ja genügend erklärt, ebenso wie die Sing.-Formen שפכה Dt. 21, 7; והיה Num. 34, 4. Jos. 15, 4 u. a. Zu beachten ist noch יקרחה Lev. 21, 5.

in der zu וזמרת gehörigen Silbe יה das vermisste Suffix der 1. Pers. enthalten und demnach zu übersetzen sei: „mein Jubel[lied][1]) und mein Saitenspiel!“ Das Citat in Jes. 12, 2 ist alsdann weit correcter.

Gehen wir nunmehr zu כסיה Ex. 17, 16 über. Um einer ohnehin unbegründeten Conjectur נס יה (so auch in Siegfried-Stade's neuem Lexicon) die Spitze abzubrechen, bemerken wir, dass die Benennung, welche Moscheh V. 15 giebt, nicht auf den von ihm erbauten Altar, sondern auf Gott zu beziehen ist. (Darauf weist wohl auch das Paseq nach dem Tetragramm hin). Darnach wäre V. 15 zu übersetzen: „Und Moscheh baute einen Altar und nannte den Namen Ihvh's: Mein Panier (oder: Zuflucht)“!“ Die Stat.-constr.-Form שמו — denn nur eine solche liegt hier vor — lässt sich durch Num. 24, 3. 15 (בנו בעור „Sohn des B.“), ib. 23, 18. Ps. 114, 8 (מעינו מים „Quelle des Wassers) und das Gen. 1, 24 ff. vorkommende חיתו ארץ (vgl. חיתו שדי Ps. 104, 11, was bei Stade § 344c zu ergänzen ist)

[1]) Der Streit über die Bedeutung des עזי (Ex. 15, 2) lässt sich vielleicht durch einen Hinweis auf Targum Onkelos zu Gen. 47, 22 lösen. Dort wird das Wort חק (gewöhnlich „Gesetz, Abgemessenes“) durch חלקא (hebr. חֵלֶק „Teil“) paraphrasirt, während ib. v. 26 für חק die Übersetzung גְזֵירָא „Gesetz“ gebraucht wird. Vgl. auch das talmud. ואם תאמר מה אניח לבני חוק (Erub. 54a). — Im Aram. und Äthiop. ist חלק gew. in חקל(א) transponirt. Vielleicht ist demnach auch im Hebr. חק „Gesetz“ (St. חקק) von dem aus חֻלָּק (pass. Guttural-Form) contrahirten חק „Teil“ zu unterscheiden und analog עֹז (von עזז) „Stärke“ von einem aus עלז zusammengezogenen עֹז „Jubel, Jubellied“. Diese Bedeutung würde Ex. 15, 2 zu dem folgenden וזמרתיה passen. — Vgl. noch die Midrasch-Erklärung des Namens פוטיאל durch שפלטו אל מע"ז (s. meinen Aufsatz: die Namen Jethro's, im „Jüd. Ltbl. 1892, nr. 51 p. 201 b). Es sei noch darauf hingewiesen, dass das Stammw. zu חלק „glatt“ in den Hieroglyphen χaqu „scheeren, glätten“ lautet (Zeitschr. f. ägypt. Spr. und Alterth. 1881 S. 40). Auch sonst bietet das Targ. mehrfach diesbez. Aufklärungen, dass der eine der Doppelconsonanten bei ע"ע in ein ל übergeht; z. B. Ex. 14, 3 wo נבוכים, neuhebr. מעורב(ב)ין durch מעורבלין wiedergegeben wird. Vgl. z. B. auch Ex. 12, 37 wo טף durch טפלא paraphrasirt wird.

die Untersuchung durch das Hineinspielen derjenigen Fragen, die sich an die „Melissa" des Antonius und an die loci communes des Maximus knüpfen, zwei eng mit einander verquickte, noch wenig gelichtete Forschungsgebiete, die von Loofs nur gestreift werden. Von besonderer Wichtigkeit ist zunächst ein von ihm gegebenes ausführliches Verzeichnis sämtlicher in K und C enthaltenen Verweisungen auf Buch III (S. 108 – 116) und sodann (S. 117—130) ein Verzeichnis von 65 Parallelen solcher Titel des 3. Buchs, die wiederherstellbar, ja, wie Loofs behauptet, zumeist mit völliger Sicherheit wiederherstellbar sind. An sie schliesst sich anmerkungsweise noch eine Reihe von Verweisungen, die bisher nicht genügend erkannt und nachweisbar waren (S. 130 ff.); doch verzweifelt der Verf. daran, über die Reihenfolge, ob sachliche oder alphabetische, eine sichere Entscheidung zu treffen. Noch ist die Reihe der angeführten Väter nicht vollständig zu übersehen, der Verf. giebt S. 138/139 ein vorläufiges, schon recht stattliches Verzeichnis von 54 Namen. Ausser diesen auch im 1. u. 2. Buche angeführten Namen erscheinen noch u. a. Johannes Damascenus und Photius, beide offenbar eingeschwärzt, uud auch Maximus, dessen Anführung gleichfalls später hinzugefügt ist, da das Werk zweifellos lange vor dem Tode des Maximus Confessor († 662) entstanden ist.

Schliesslich bespricht Loofs noch in einigen vorläufigen Bemerkungen, da abgeschlossene Untersuchungen noch nicht geboten werden können, die Frage der Abfassungszeit. Lequien hatte um zweier in R aufbehaltener Scholien willen, die er auf den Raub des h. Kreuzes durch die Perser im Jahre 614 bezog, die Abfassung von R bald nach 614 angesetzt. Die Scholien lauten: (R. fol. 26r) τοῦτο καὶ ἐφ' ἡμῖν ἐπὶ τῶν ἡμετέρων συμβέβηκεν ἁμαρτημάτων· καύχημα γὰρ καὶ δόξασμα παντὸς γένους Χριστιανῶν ὁ τίμιος σταυρὸς καὶ ἡ ζωηφόρος ἀνάστασις ὑπῆρχον, ἅτινα διὰ τὸ μεμιασμένον βεντόπραθον ὄνομα, ὃ ἐπεθήκαμεν ἑαυτοῖς καὶ ἐβδελύχθημεν ὑπὸ Χριστοῦ τοῦ ἁγιάσαντος ἡμᾶς τῷ θείῳ αὐτοῦ ὀνόματι, εἰς χεῖρας μεμιασμένων παρεδόθησαν καὶ ἐμιάνθησαν. — (R. fol. 31r) μάθωμεν διὰ τοῦ θείου τούτου καὶ τῶν ἑξῆς, τί τὸ αἴτιον τῆς καταλαβούσης ἡμᾶς ἀναρχίας καὶ συγχύσεως, καὶ ὡς οὐκ ἄδικος ὁ θεός, ὁ ἐπαφήσας ἡμῖν τὴν καταδυναστείαν τὴν ἐξ ἐθνῶν. ἐμολύναμεν γὰρ πρὸς ταῖς μυρίαις ἡμῶν ἀτοπήμασι καὶ ἐμφυλίῳ αἵματι τὴν ἁγίαν καὶ τῷ παντὶ κόσμῳ σεβασμίαν τοῦ θεοῦ ἡμῶν πόλιν, ὡς καὶ μετανάστην γενέσθαι ταύτης τὸν τίμιον σταυρόν, τὴν ζωὴν ἡμῶν. Da 627 durch Heraklius das Kreuz wiedergewonnen wurde, so müsste dies Jahr der äusserste Zeitpunkt sein, vor welchem die Entstehung der ἱερά anzusetzen ist. „Auch die Reihe der citirten Väter", sagt der Verf., „und das Fehlen jeder Rücksichtnahme auf die Controversen des 7. und 8. Jahrhunderts in dem mir übersehbaren Scholienmaterial nötigt dazu, über diese Zeitgrenze

nicht hinabzugehen." Loofs selbst aber weiss es durch eine ganze Reihe äusserer und innerer Gründe (S. 141—143) wahrscheinlich zu machen, dass die ἱερά der Zeit zwischen 532 und 543 angehören, indem er für die nachträgliche Einschaltung der erwähnten beiden Scholien eine sehr annehmbare Erklärung beizubringen vermag. Die Frage, ob eine der Fassungen der in ein Buch zusammengezogenen ἱερά auf Johannes von Damaskus als Urheber zurückzuführen ist, oder ob die ihn nennende Überlieferung eine grundlose ist, erklärt er für unlösbar. — Nichts ist dem Ref. bei Durcharbeitung dieser Studien bewunderungswürdiger erschienen, als die Entsagung, welche Loofs einem so spröden, undankbaren Stoffe gegenüber bewiesen, nicht minder aber auch die nimmer ermüdende Gewissenhaftigkeit und Gründlichkeit, mit der er auch den scheinbar verborgensten Zusammenhängen und fast unentwirrbar erscheinenden Verwickelungen der Überlieferung nachgegangen ist.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

---

Carl Thomas, Theodor von Studion und sein Zeitalter. Ein Beitrag zur byzantinischen Kirchengeschichte. (Leipziger Inaugural-Dissertation). Osnabrück 1892. gr. 8⁰. 139 S.

Der Verfasser hat sich in dieser seiner Erstlingsschrift in sehr vorteilhafter Weise als einen sorgfältigen und gewissenhaften Mitarbeiter an der Aufhellung und Erforschung der Kirchengeschichte des byzantinischen Mittelalters eingeführt und verdient, auch wenn er hier und da nicht gleich das Richtige getroffen haben sollte, für seine fleissige, aus den Quellen heraus geschöpfte Geschichtsdarstellung Anerkennung und Aufmunterung. Er versetzt uns in die Zeiten der unerquicklichen Bilderstreitigkeiten. Zwei Abschnitte des Kampfes unterscheidet er. Während in dem ersten (726—787) die bilderstürmenden Kaiser siegreich sind, so dass die Bilderverehrung unterdrückt wird, zeigt der zweite Abschnitt (814—842) ein wesentlich anderes, gesetzlicheres Gepräge. Der Kampf ist jetzt durchaus ein kirchenrechtlicher und kirchenpolitischer, die Losung der kirchlichen Partei lautet: Freiheit der Kirche vom Staat, und Kämpfer und Märtyrer für diesen Gedanken ist eben Theodoros von Studion (759—826). Die Persönlichkeit dieses trotz unverkennbarer Fehler ohne Frage bedeutendsten Mannes seiner Zeit in seinem Ringen und Streben für die unumschränkte Freiheit der Kirche von jeglicher kaiserlichen Bevormundung und Vergewaltigung schildert

der Verfasser. Auch seine Arbeit zeigt durch sorgfältiges Zurückgehen auf die Quellen, wie unvollkommen und einseitig die Arbeit der Früheren war, wie sehr auch hier die kirchengeschichtliche Forschung über das byzantinische Mittelalter noch in den Anfängen steht: eine Thatsache, auf die ich seit Jahren, besonders auch in dieser Zeitschrift, hingewiesen habe, Philologen und Theologen zur Mitarbeit auf diesem den reichsten Ertrag in Aussicht stellenden Gebiete einladend. Nachdem es Karl Krumbacher gelungen, in einer besonderen, bei Teubner in Leipzig erscheinenden „Byzantinischen Zeitschrift“, deren I. Jahrgang vorliegt, die gesamte wissenschaftliche Arbeit der mit Byzanz sich beschäftigenden Forscher zusammenzufassen, um so allen Gebieten des byzantinischen Lebens, auch der Theologie gerecht zu werden, die ebenderselbe in seiner lebendig und geistvoll geschriebenen, von mir in dieser Zeitschrift (XXXIV, S. 464—482) sowohl als in der Theol. Litteraturztg. (1891, Nr. 13, Sp. 329—334) mit lebhafter Anerkennung und Zustimmung zur Anzeige gebrachten „Geschichte der byzantinischen Litteratur“ nur aus äusseren Gründen vor der Hand von seiner Darstellung auszuschliessen sich veranlasst gesehen, werden nunmehr auch die byzantinischen Theologen zu ihrem Rechte kommen. Eine erfreuliche Leistung auf diesem Felde der Forschung ist Thomas' Arbeit über Theodoros von Studion, dessen Bedeutung zu würdigen erst Gfrörer, Kurtz und Harnack angefangen haben. Seine Darstellung verläuft in 8 Capiteln. Im 1. Capitel erhalten wir eine klare Übersicht über die byzantinische Kirchengeschichte vom Anfange der Regierung Leo's IV. bis zum ersten öffentlichen Auftreten des Theodoros (S. 6—19), im 2. Cap. (S. 20—38) über die Quellen zur Geschichte dieses Mannes. Das 3. Cap. (S. 39—47) führt uns die Zeit des Werdens und der Vorbereitung vor, wir hören von Theodoros' Jugend bis zu seinem Eintritt ins Kloster und von seinem Leben daselbst bis zu seinem ersten öffentlichen Auftreten in den Ehestreitigkeiten Konstantins VI. Das 4. Cap. (S. 47—58) versetzt uns unmittelbar in dieselben, in die Jahre 795—797, während das 5. Cap. (S. 59—67) die Zeit der Ruhe (797—806) behandelt. Das 6. Cap. (S. 67—95) zeigt uns Theodoros im Streit mit Kaiser Nikephoros über die Wiedereinsetzung des Patriarchen Joseph, und zwar schildert der Verf. jenen Streit erstens bis zur Wahl des Patriarchen Nikephoros, d. h. vom 25. Februar bis zum 12. April 806, sodann die Vorgänge bis zum Schluss der Synode zu Konstantinopel im Januar 809, ein dritter Abschnitt, die Zeit vom Januar 809 bis zum Herbst 811 umspannend, behandelt Theodoros in der Verbannung und seinen endlichen Sieg. Das 7. Capitel (S. 95—97) erörtert Theodoros' Verhalten unter Kaiser Michael I. Rhangabe; das 8. Capitel (S. 98—138)

endlich schildert die Erneuerung des Bilderstreits, und zwar zunächst unter Leo V. dem Armenier in den Jahren 814 — 820 bis zur endgültigen Verurteilung der Bilderverehrung, durch welche Theodoros' Leiden und Thätigkeit in der Verbannung bedingt sind, und dann schliesslich unter Michael II. 820 — 826. Dies der durch Belege aus den Quellen, besonders den Briefen des Theodoros reich gestaltete Inhalt der Schrift.

Ein Anhang (S. 139) zählt die Schriften des Theodoros auf. Die von mir in dieser Zeitschrift (XXXV, S. 418) angeregte Frage, ob die von Photios im ersten Abschnitt (Cod. 1) seiner Bibliothek behandelte Schrift, ΘΕΟΔΩΡΟΥ ΠΡΕΣΒΥΤΕΡΟΥ· ὅτι γνησία ἡ τοῦ ἁγίου Διονυσίου βίβλος, etwa von Theodoros von Studion verfasst sei, wird durch das von Thomas gegebene Verzeichnis nicht beantwortet. Für die Übertragung der Urheberschaft jenes für die Echtheit der dionysischen Schriften eintretenden Werkes — wie Photios' Ausführung zeigt, ist unter βίβλος die Gesamtheit derselben verstanden auf Theodoros von Studion, der nachweislich starke Einwirkungen des Dionysios verrät und u. a. Stellen aus Schriften desselben anführt, die uns nicht mehr bekannt sind, glaubte ich den Umstand anführen zu dürfen, dass Photios, der sein Werk vor 857 verfasst hat, wie seine Zwischenbemerkungen beweisen, mit dem Ziel und Zwecke dieser Rettung so wenig einverstanden war, dass er sie gleich am Eingange seines Werkes in der Art meinte kennzeichnen zu müssen, dass dies einer Zurückweisung ziemlich gleich kam. Wie dem aber auch immer sein möge, die Persönlichkeit jenes Presbyter Theodoros bei Photios bedarf jedenfalls noch einer weiteren Aufhellung.

Gehen wir nun noch mit einigen Bemerkungen auf das zweite, die Quellen behandelnde Capitel der Schrift von Thomas ein. In erster Linie stehen da naturgemäss die Briefe des Theodoros. Gedruckt sind bisher bei Migne (Patrol. Gr. XCIX, 903 — 1116) zwei Bücher, das erste 57, das zweite 221 Briefe enthaltend, während die meisten leider noch unveröffentlicht, aber nach Fabricius (Bibl. Gr. ed. Harles X, 439 ff.) in einer Pariser Handschrift in fünf Büchern vollständig erhalten sind. Dem Verf. ist es aber entgangen, auch dem Ref. erst durch Hrn. C. de Boor's freundliche Mitteilung vom 5. Febr. 1893 bekannt geworden, dass „die bei Migne fehlenden und dort nur nach ihren Überschriften angeführten Briefe thatsächlich bald nachher aus Mai's Nachlass im 8. Band der Nova Bibliotheca veröffentlicht sind.“ Nach den Briefen zunächst kommt als „eine nicht zu unterschätzende Quelle“ der im Frühjahr 813 verfasste Ἐπιτάφιος des Theodoros εἰς Πλάτωνα τὸν ἑαυτοῦ πνευματικὸν πατέρα. Hieran schliessen sich, als in zweiter Reihe stehend, zwei Vitae Theodori, A, wie Thomas wahrscheinlich zu machen weiss, von Theodoros Daphnopates im Anfange des 10. Jahrhunderts, B von Theodoros' Zeitgenossen, dem Mönche Michael verfasst. Wenn Thomas (S. 22) aus der unter der ersteren Lebensbeschreibung sich findenden Unterschrift Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Ἰωάννου, indem er Leo Allatius' Absicht, das Werk einem Johannes zuzuschreiben, mit Recht verwirft, den Schluss zieht, es müsste „vielleicht in den Worten Θεοῦ τὸ δῶρον der Name des Verfassers Θεόδωρος versteckt liegen,“ da eine solche Spielerei dem Geschmacke byzantinischer Schriftsteller durchaus nicht fern lag (S. 23), so irrt er. Derartige metrisch gefasste Unterschriften finden sich häufig. Der fast regelmässig am Schluss stehende Name, hier Johannes, ist nur der des Schreibers des Werkes, während dieses selbst von jenem als eine Gabe Gottes bezeichnet wird. So las Jo-

hannes Leunklavius, wie ich in meinen Ges. patrist. Untersuchungen S. 106 bemerkt habe, in der von ihm benutzten Handschrift der Reden des Gregorios von Nazianz am Schlusse die ganz gleich gestaltete Unterschrift *Θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Χωνιάτου*, womit der Choniate Niketas, der bekannte Geschichtschreiber und Erklärer des Nazianzeners, sich als Schreiber der göttlichen Werke des Gregorios bekennt. An Lebensbeschreibungen bedeutender Zeitgenossen kommen endlich a. die Vita Tarasii (S. 35) und b. die Vita Nicephori (S. 36) in Betracht. Erstere benutzt Thomas auffallender Weise nur in der Act. SS. Febr. III, 572—590 enthaltenen lateinischen Übersetzung des Gentianus Hervetus, trotzdem er die griechische Erstlingsausgabe der vom Diakon Ignatios verfassten Vita Tarasii von I. A. Heikel (Helsingfors 1889) a. a. O. Anm. 4 richtig verzeichnet. Wie wunderlich Gentianus Hervetus als Übersetzer sich öfters geirrt, davon habe ich in meiner Abhandlung über Marcus Diaconus (Ges. patrist. Untersuchungen S. 234/235) ein lehrreiches Beispiel gegeben. Heikel's Bemerkung (a. a. O. p. V): „In textu constituendo versio fere nullius est momenti, sed ad sententiam scriptoris intellegendam tamen aliquid tribuit; nonnulla tamen plane sunt perversa“ — hätte Thomas unmittelbar bestimmen müssen, mit gänzlicher Beiseitelassung der wenn auch vielleicht bequemeren lateinischen Übersetzung ausschliesslich den durch Heikel's dankenswerte Bemühungen in zuverlässiger Urgestalt uns vorgelegten griechischen Wortlaut des Ignatios zu benutzen. Dasselbe gilt von der Vita Nicephori desselben Verfassers. Thomas verweist a. a. O. S. 35, Anm. 4 auf Krumbacher S. 348. Dort werden (unter 185, 2) beide Werke des Ignatios, und von letzterem an erster Stelle C. de Boor's schöne Ausgabe im Anhange zu seiner bei Teubner 1880 erschienenen Ausgabe der Opuscula historica des Nikephoros genannt. Dessen ungeachtet führt Thomas zwar Heikel's Ausgabe der Vita Tarasii an, nicht aber C. de Boor's Ausgabe der Vita Nicephori; er benutzte weder jene noch diese, sondern statt letzterer gleichfalls die nach den Act. SS. Martii II, 294 ff. 704 ff. besorgte lateinische Ausgabe in Migne's Patrologia Graeca C, 41 bis 160: ein Verfahren, welches nicht gebilligt werden kann. —

Möge der junge Theologe seinen mit so erfreulichem Erfolge begonnenen byzantinischen Forschungen nicht zu bald untreu werden!

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

## Zu dem Petrus-Evangelium.

Das wichtige Bruchstück des Petrus-Evangeliums über Leiden und Auferstehung Jesu konnte ich in dieser Zeitschrift XXXVI, 4, S. 439—454 nur nach der ersten Ausgabe von A. Harnack herstellen. Da musste ich am Schluss von V. 5 als ein Einschiebsel einklammern: *πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν*. Inzwischen hat Robert L. Bensly die Handschrift neu verglichen und den Anstoss an dem zuerst veröffentlichten Texte völlig gerechtfertigt. Nach *πεφονευμένῳ* (vgl. V. 5) beginnt ein neuer Satz: *καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν*. Jetzt steht es also fest, dass in dem P. E. der Todestag Jesu der 14. Nisan ist. Aber es fragt sich erst recht, ob dieser Monatstag des Todes Jesu in dem Petrus- oder in dem Johannes-Evangelium zu Hause ist.

Wer V. 41 an dem handschriftlichen *κοινωμένοις* Anstoss nimmt, mag *κεκοινωμένοις* oder *κοινουμένοις* lesen. A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

V.

# Bibel und Koran,

## verglichen nach ihrem historisch-ethischen Gehalte.

Von

Dr. phil. M. Maass in Breslau.

Wie das Judentum und das Christentum, so beruht auch die dritte monotheistische Religion, der Muhamedanismus auf Schriftquellen, die sich in den Händen seiner Bekenner befinden. Wie Muhamed, seinen götzendienerischen Landesgenossen gegenüber, Juden und Christen sehr häufig in seinem Koran mit dem ehrenden Worte „die Schriftbesitzer" bezeichnet, so legt er auch in diesem selbst den grössten Wert darauf, dass den heiligen Schriften jener Religionsbekenner nun für seine Glänbigen, seine Muslimen, ein aus göttlicher Inspiration stammendes Buch von gleichem, oder wo möglich noch höherem Werte an die Seite trete. Und aus dieser Anschauung heraus ist ja auch der Koran die religiöse Grundlage für viele hundert Millionen Menschen geworden, und der Muhamedanismus ist noch gegenwärtig über drei Erdteile verbreitet. [1]).

In Wirklichkeit aber ist der ethische und religiöse Wert des Korans ein unvergleichlich geringerer als derjenige der Schriften des Alten und Neuen Testamentes.

---

[1]) Man zählt gegenwärtig etwa 200 Millionen Muhamedaner 400 Millionen Christen gegenüber.

Wer in diesen Nahrung und Erhebung für sein religiöses Innere gesucht hat und dann zu diesem Koran, „bei dessen Vorlesung", dem Muhamed zufolge, „Juden und Christen anbetungsvoll auf ihr Angesicht niederfallen sollen" (s. Sure 17)" [1]) gelangt, wird sich gar sehr enttäuscht finden.

Andrerseits wäre es aber gewiss ebenso unberechtigt, eine allzu ungünstige und geringe Meinung von diesem letzteren Religionswerke zu hegen, dessen Zusammenstellung mit unserer Bibel schon um des verwandten Inhalts willen sicherlich nicht ohne Interesse ist, wie im Nachfolgenden geschehen soll.

Da tritt uns aber sofort ein sehr bedeutsamer Unterschied in betreff der beiden Religionsschriften entgegen. Die Bibel würde sich gewiss nicht so lange in ihrem Ansehen, in ihrer Wertschätzung, in liebender Verehrung erhalten haben, wenn sie nichts als rituale Anordnungen und ethische Vorschriften, wie immer geartet enthielte. Diese enthalten auch die Religionsschriften der Buddhisten und Brahmaisten, sowie anderer Religionsbekenner, wenn auch wohl, was letztere anbetrifft, mit minderer Energie vorgetragen und weniger tiefgehend. Aber die Bibel ist eben noch etwas anderes als ein blosses System der Ethik. Ihre hohe unterscheidende Bedeutung liegt vielmehr darin, dass sie ihre ethischen Anschauungen und Lehren an einem Volke bewahrheitet, das, wie kein anderes der Geschichte, so lange es sich auf seinem heimatlichen Boden befand, ein Leben der Innerlichkeit geführt und in einer langen Reihe grossartiger Persönlichkeiten den religiösen Gedanken verkörpert und gegenständlich gemacht hat.

Dies hier näher auszuführen, würde uns viel zu weit von unserem Vorhaben entfernen. Es genügt zu erinnern an Abraham, den Auswanderer aus der götzendiene-

---

[1]) Der Koran. Aus dem Arabischen wortgetreu übersetzt von Dr. L. Ullmann: 7. Aufl. Bielefeld und Leipzig. S. 238.

rischen Heimat, den Friedfertigen, den Gottergebenen; an Jakob, den Gottesringer und Stammheros; an Joseph, den Keuschen, den Versöhnlichen, den Weitblickenden; an Moses, den Unerschrockenen, den Volksbefreier und den religiösen Gesetzgeber; an David, den gottvertrauenden Hirtensohn, den Grossmütigen, den treuen Freund, den Demütigen vor Gott, den Reuigen, den zärtlichen Vater, den Geduldigen in Trübsal; an Salomo, den Weisen, den Denker. Und das Alles trotz einzelner ihnen anhaftender Flecken, welche der biblische Bericht nicht verschweigt, wie die Eitelkeit des jugendlichen Joseph, die jähzornigen Ausbrüche eines Moses, die Verstellungskunst eines David und die Üppigkeit eines Salomo. — Es erübrigt von dem Gottesmanne von Nazareth zu reden, der, auch rein menschlich betrachtet, ebenso gross ist in seinem Verkehr mit den Jüngern, wie mit den Schriftgelehrten seines Volkes, wie mit Einzelnen aus diesem Volke und den Volksgenossen im allgemeinen.

Ganz anders verhält es sich mit dem Koran der Muhamedaner. Auch hier haben wir allerdings einen historisch-ethischen Inhalt und zwar einen solchen, der geradezu die biblischen Erzählungen Alten und Neuen Testamentes aufnimmt und auf dieselben so vorzugsweise exemplificirt, dass was dort von sonstigem historischen Inhalt erwähnt wird, daneben fast gar nicht in Betracht kommt. Unerklärlich geradezu ist dieser Umstand ja nicht; Muhammed will ja nur der Vollender der wahren Gottesreligion sein und erkennt bereitwillig Musa (Moses) und Issa (Jesus) als seine würdigen Vorgänger an; Juden und Christen werden im Koran, wie Eingangs erwähnt, mit dem ehrenden Namen der „Schriftbesitzer“ bezeichnet; Sure 6, Z. 162 (bei Ullmann, S. 111) erklärt sogar Muhammed, der, wenn er auch dazu weit weniger innere Berechtigung hat, doch in seinen autoritativen Reden sich den Jesus des Johannesevangeliums zum Vorbilde genommen zu haben scheint, geradeswegs: „Wahrlich, mich hat mein

Herr auf den rechten Weg geleitet, zur wahren Religion. zur Religion des rechtgläubigen Abraham, der kein Götzendiener war", und Sure 42, Z. 11 fgg., Ullm. S. 416, sagt er seinen Moslimen ganz direct: „Allah hat für euch dieselbe Religion angeordnet, welche er dem Noah befohlen, und welche wir dir [1]) geoffenbart, die wir auch dem Abraham, Musa und Issa befohlen hatten und sagten, beobachtet diese Religion und machet keine Spaltungen." Wenn freilich dann S. 7, Z. 156 fgg., Ullm. S. 129, behauptet wird, dass die „Schriftbesitzer" dies selbst willig anerkennen, da ja Moses, als er nach der Abgötterei mit dem goldenen Kalbe für das Volk bei Gott um Gnade flehte, die Weisung erhalten habe: „Meine Strafe soll treffen, wen ich will, meine Barmherzigkeit aber soll alle Dinge umfassen, und Gutes will ich niederschreiben für die, welche mich fürchten und Almosen geben und an unsere Zeichen glauben und dem Gesandten folgen, dem ungelehrten Propheten [2]), von dem sie bei sich selbst in der Thora (den Büchern Mosis) und den Evangelien geschrieben finden" — so ist das allerdings eine durch nichts zu rechtfertigende Behauptung.

Wenn aber auch Muhammed zur Erhärtung seiner Lehren sich auf Altes und Neues Testament bezieht und die wesentlichsten der in ihnen vorkommenden Geschichten gleichfalls erzählt, so ist hier doch zwischen Erzählen und Erzählen ein gewaltiger Unterschied. In jenen biblischen Büchern haben wir die lebensvolle Darstellung einer Volksgeschichte, die sich vor unseren Augen im Laufe der Zeiten abspielt. Im Koran dagegen klingt das alles nur wie ein ferner Nachhall, nicht gar selten matt und fast farblos nach; es ist, als sollten wir dem Erzähler mit dem schillerschen Don Carlos zurufen: „Du sprichst von Zeiten, die vergangen sind". Dabei werden diese Erzählungen nicht

[1]) wir — Allah; dir — Muhammed.

[2]) d. i. Muhammed selbst; denn er hatte nichts gelernt, ja er konnte nicht einmal lesen und schreiben." Ullm.

selten willkürlich verändert, teils verstümmelt, teils mit Zusätzen versehen, die, wenn auch Einzelnes ohne Zweifel recht sinnig und anmutig erfunden ist, im ganzen doch als nichts weniger denn Verbesserungen erscheinen, und gerade jenes ethische Element, das die Bibelberichte so auszeichnet, tritt nur zu oft hinter einem rhetorischen zurück, das für ersteres durchaus keinen genügenden Ersatz bietet. Dennoch, oder vielleicht auch eben deswegen, damit der Wert jener Bibelberichte um so mehr hervortrete, möchte der Vergleich zwischen beiden Arten von Darstellungen nicht ohne litterar-historisches sowohl wie religiöses Interesse sein, weshalb wir diesen denn im folgenden, wenn auch nur in seinen Hauptmomenten, anstellen wollen.

Ein neuerer Bearbeiter des Koran, der denselben auch teilweise übersetzt hat, unter dem Titel: „Die funfzig ältesten Suren in gereimter deutscher Übersetzung von Martin Klamroth (Hamburg 1890), teilt diese historischen Elemente des Koran in drei Klassen: a) Die Prophetengeschichten. Von dem unter dieser Rubrik Aufgeführten heben wir hervor die Erzählungen über das Volk des Noah; über Sodom; Pharao; das Volk Ad; das Volk Thamud; das von Midian; die zweimalige Zerstörung des Tempels zu Jerusalem; die Verödung des Landes Saba und die Zerstreuung der Sabäer. b) Fromme oder gottlose Männer als Vorbilder oder zur Abschreckung dienend. Von folgenden werden längere Geschichten erzählt: Adam, sein Sündenfall; Abraham wendet sich ab vom Götzendienste, Gott errettet ihn von der Hand der Götzendiener; Joseph; Moses, das göttliche Walten (in einer ganzen Reihe von Suren), Moses, der erste Gläubige, zugleich der erste, welcher das Erscheinen Muhameds voraussah; Karun (Korah) gestraft wegen seiner Habsucht; Hiob; Jonas, vom Unglauben bekehrt; Zacharias desgleichen; sein Sohn Jahja (Johannes der Täufer); Maria, die Mutter Jesu; Jesus, das Kind;

Lukman, der Weisheitslehrer (diese letztere Erzhlung allerdings nicht biblisch). c) Mehr dem Zwecke der Unterhaltung dienende Erzählungen. David, Gottes Statthalter auf Erden; Salomo, der Vollender wunderbarer Werke (in mehreren Suren) u. s. w. Auch die oben erwähnten Erzählungen von Joseph und Moses gehören teilweise hierher.

I. Betrachten wir nun diese Erzählungen etwas näher, so giebt zunächst die den Noah betreffende, enthalten in Sure 11, Ullm. S. 177—180, die weitläufigere Auseinandersetzung einer schon in Sure 7 gegebenen Andeutung, wie Noah von Gott die Weisung erhält, zu seinem Volke (welches dieses ist, wird nicht angegeben, und es wäre Muhammed auch wohl schwer geworden, dies zu sagen) zu gehen und dasselbe dazu zu ermahnen, Gott allein zu verehren. Die Volksgenossen wollen aber davon nichts wissen, verhöhnen ihn, indem sie bemerken, nur die Niedrigsten folgten ihm ja; er solle doch einmal die Strafe, die er ihnen fortwährend androhe, über sie bringen. Den über ihren Starrsinn betrübten Noah tröstet aber Gott und befiehlt ihm die Erbauung der Arche, was er denn auch thut trotz der Verspottungen der Vorübergehenden [1]). Dann wird das Eingehen in die Arche und der Ausgang aus derselben beschrieben nach Analogie des Berichtes der Genesis, nur dass Muhammed auch noch von einem ungläubigen Sohne des Noah weiss, der, trotz der Bitten Noahs für ihn, nicht mit errettet wird. Überdies nimmt

[1]) Ullmann bemerkt, dass auch der Talmud (Midrasch Tanchuma) dieser Verhöhnung Noahs bei der Erbauung der Arche Erwähnung thue; man könnte aber auch an Matth. 24, 38 f. denken, wo von dem kommenden Gottesgerichte mit Beziehung auf Noah die Rede ist. Geiger (s. weiter unten) citirt noch Sanhedrin: „Der Vers Hiob 12, 5 (Der Gerechte muss verachtet sein und ist ein verachtet Licht vor den Gedanken des Stolzen) bezieht sich auf Noah, der ihnen ihren Wandel verwies und ihnen Worte sagte, hart wie Fackeln. Sie aber verachteten ihn und sprachen: Wozu dieser Kasten? Er aber sagte, Gott bringt eine Flut über euch.“

er an, dass ausser Noah und seiner Familie noch 70 Gläubige auf Gottes Befehl in der Arche Aufnahme gefunden hätten. Dies Alles wird sehr weitschweifig erzählt; Gott selbst hält endlose Reden, und während der biblische Bericht als Hauptgrund für den Untergang des früheren Menschengeschlechts dessen sittliche Verderbtheit angiebt, ist es bei Muhammed der Zorn Gottes darüber, dass sie nicht ihn allein verehren wollen, wie sich denn noch ferner zeigen wird, dass der Allah des Koran noch in weit höherem Grade und weit ausschliesslicher der zornige, eifrige, auf seine Ehre versessene Gott ist als derjenige des Alten Testamentes. Nur um dieser Tendenz willen ist überhaupt die ganze Geschichte erzählt und darum auch wohl der Zusatz von dem ungläubigen Sohne. Daher wird denn auch der weitere Fortgang der noachischen Bibelzählung von dem Opfer des erretteten Noah und von der versöhnenden Milde Gottes und ihrer Bestätigung durch den Regenbogen, sowie von der Ausbreitung des noachischen Geschlechtes über die Erde als für diese Tendenz nicht verwendbar einfach fortgelassen.

Übereinstimmender mit dem biblischen Berichte wird die Geschichte vom Untergange Sodoms als göttlichem Strafgerichte erzählt und zwar an mehreren Stellen; so Sure 11, Ullm. S. 182 f.; Sure 15, Ullm. S. 214 f.; Sure 27, Ullm. 323, in welcher letzteren Stelle noch besonders auf die Schändlichkeit der Männerliebe hingewiesen wird.

Eine hervorragende Rolle spielt dann in der Aufzählung dieser Strafgerichte der Pharao Egyptens, von dem gar häufig die Rede ist; so S. 11, Ullm. S. 185; S. 17, Ullm. S. 228 u. s. w. Da indess diese Dinge im zweiten Abschnitt bei der Schilderung des Moses noch berücksichtigt werden müssen, so wird es hier genügen zu bemerken, dass Muhammed mit den ins Meer versinkenden Egyptern keineswegs befriedigt ist, sondern noch hinzufügt, dass diese Frevler zuvor auch noch Verführer späterer Geschlechter geworden seien (obgleich man doch eher

denken sollte, dass deren Untergang den Nachfolgern hätte zur Warnung gereichen müssen!), so dass diese Letzteren in das Höllenfeuer verlockt worden wären und auch noch am Tage der Auferstehung schmachvoll würden verworfen werden. So erdichtet der Koran auch hier weit über die biblische Erzählung hinaus und mischt Anschauungen vom Jenseits und vom Zustande der Verdammten ein, die jener alten Geschichte durchaus fernliegen.

Auch vom Volke Ad wird an mehreren Stellen des Koran berichtet; so S. 7, Ullm. S. 119 f.; S. 46, Ullm. S. 435; S. 54, Ullm. S. 461 u. s. w. Dieser Stamm Ad wird freilich in der Bibel nicht namentlich erwähnt; der Übersetzer des Koran bezeichnet ihn aber in einer Note als einen „alten, mächtigen, götzendienerischen Stamm". Zu diesem, erzählt nun der Koran, sei ihr Bruder, d. h. ihr Stammesgenosse Hud [1]) von Gott geschickt worden mit der Weisung, dass sie ihre Götter abthun und den alleinigen Gott verehren möchten. Allein sie folgen ihm nicht, verhöhnen, gerade wie das Volk Noahs, seine Mahnungen, spotten der ihnen angedrohten Strafen und nennen ihn einen Betrüger. Deshalb werden sie auch „mit der Wurzel ausgerottet", oder, wie in der letzten der oben

[1]) Dieser Hud ist nach Ullmann der Eber oder Heber der Bibel, von dem nach 1 Mos. 10, 25 die Joktaniden, die ältesten Bewohner der arabischen Halbinsel stammen (s. Bunsen, Bibelwerk zu dieser Stelle). Geiger („Was hat Mohamed aus dem Judentume aufgenommen?" Bonn 1883) bemerkt, dass diese Benennung auf die Unwissenheit Mohameds, oder vielmehr der ihn umgebenden Juden zurückzuführen sei. Von Eber sei nämlich nach der unter den Rabbinen gewöhnlichen Ansicht der Name Hebräer, Iwri, abzuleiten (So wird Midrasch Rabba zu 1 Mos. 14, 13 Abraham der Ebräer genannt, weil er von Eber abstammt). Dieser Name geriet aber in der späteren Zeit fast ganz in Vergessenheit, und der Name Juda, Jehudi, ward gebräuchlich. Die Juden, denen bekannt war, dass ihr Name von einem Stammvater abzuleiten sei, glaubten, dass dieser auch ähnlich heissen müsse, und nannten auch diesen Alten Hud. — Wir fragen nur, dachten die Juden dann gar nicht an Juda, den Sohn Jakobs? —

angegebenen Stellen erzählt wird, Gott schickte einen tobenden Wind wider sie, „der die Menschen in die Höhe hob, als wären sie ausgerissene Wurzeln von Palmbäumen“. Nach Ullmann hängt das hier erwähnte Strafgericht mit dem babylonischen Turmbau und der Sprachenverwirrung zusammen, wie sie 1 Mos. 11, 1—9 erzählt werden. Ist dies der Fall, so haben wir hier wieder ein eclatantes Beispiel von der Tendenzsucht des Koran. Während nämlich der erwähnte biblische Bericht eine Erklärung für die dem einfachen Menschen unbegreifliche Thatsache der Verschiedenheit der Sprachen in der als göttliche Strafe des Übermutes bewirkten Zerstreuung der Menschen über die ganze Erde findet und diese an ein uraltes Bauwerk, den Birs Nimrud [1]) anknüpft (hier ist, nebenbei bemerkt, auch wohl die Quelle des Koranberichtes von dem Pharaoturme, der in S. 28 erwähnt wird, zu suchen), kommt es dem Verf. des Koran vor allen Dingen darauf an, Beispiele aus der Vergangenheit dafür zu finden, dass auch vor alters die Gesandten Gottes keinen Glauben fanden und durch die göttlichen Strafgerichte an den Ungläubigen gerächt wurden. Immer aber ist es der blosse formale Glaube, um den es sich handelt. Auf den ethischen Gehalt dieses Glaubens, seine Wirkung auf den Menschen, wird nicht weiter eingegangen, weshalb denn auch der Hauptvorwurf, der hier den Aditen gemacht wird, darin besteht, dass sie ihren Göttern Namen und Eigenschaften beilegten, die nur Gott zukommen.

Ganz ähnlich ist die Erzählung vom Volke Thamud, die gleichfalls an verschiedenen Stellen des Koran vorkommt, so S. 7, Ullm. S. 120 f.; S. 26, Ullm. S. 315; S. 54, Ullm. S. 462 u. s. w. Auch diese Thamudäer sollen nach Ullmann ein mächtiger götzendienerischer Stamm gewesen sein, herkommend von Thamud, dem Sohne des

[1]) S. Bunsen, Bibelwerk, zu 1 Mos. 11, 4.

Gether, Sohn des Aram.[1]). An sie wird von Gott ihr Bruder (Stammgenosse) Saleh[2]) gesandt. Sein Auftrag ist derselbe wie vorhin der des Hud; er mahnt sie noch besonders an das Schicksal der Aditen, deren Nachfolger sie seien und deren fruchtbares Erdreich sie besässen. Auch sie verhöhnen aber die der Mission des Saleh Glaubenden, und da Saleh zum Zeichen seiner Beglaubigung auf ihr Verlangen eine Kamelin aus einem Felsen hervorgebracht hatte (worüber dann die Commentatoren des Koran noch mancherlei fabeln), schneiden sie derselben die Füsse ab, oder, nach der letzterwähnten Stelle, töten sie und spotten, wie die Aditen, des ihnen angedrohten Strafgerichtes. Sie werden aber von einem furchtbaren Erdbeben verschlungen, oder, wie es in der letzterwähnten Stelle allerdings sehr energisch lautet: „Wir schickten nur Einen Schrei über sie herab, und sie wurden wie dürre Stäbe an Viehhürden).[3]) — Eine biblische Parallele existirt zu dieser letzteren Erzählung allerdings nicht; sie hängt nur durch den Volksnamen, und auch durch diesen nur entfernt, mit der Bibel zusammen; die

---

[1]) Ullmann citirt hier 1 Mos. 10, 23. Dazu muss aber bemerkt werden, dass an dieser Stelle wohl Gether als Sohn des Aram angegeben wird, von einem Thamud aber nicht die Rede ist. Bunsen jedoch bemerkt, dass die Araber die Thamuditen im arabischen Hedschas von Gether ableiten.

[2]) Dieser Saleh soll entweder der Peleg (Sohn des Heber) 1 Mos. 11, 16, oder der Schelah der Bibel, 1 Mos. 11, 13 (Sohn des Arphachsad) sein. Geiger hält den Namen für sehr wenig nachweislich und bemerkt überdies, was die Sage von der Kamelin anbelangt, dass diese möglicherweise auf 1 Mos. 49, 6 basire, wo es im Segen des Jakob von Simeon und Levi heisst: Meine Seele komme nicht in ihren Rat . . . denn in ihrem Zorn erwürgten sie den Mann, und in ihrem Gelüste lähmten sie den Stier (Geiger S. 119 f.).

[3]) D. h. „das Erdbeben, welches sie ergriff, und sie wie dürres Holz an Viehställen zerknickte, wird einem Schrei des Engels Gabriel zugeschrieben.“ Ullm. Anm. zn dieser Stelle.

Originalität des albernen Märchens von der Kamelin kann man auch wohl gern dem Mohammed lassen.

Der vorigen verwandt ist wiederum die Erzählung von dem über die Midianiten (im Süden der sinaitischen Halbinsel) ergangenen Strafgerichte, von dem S. 7, Ullm. S. 121 f.; S. 29, Ullm. S. 340, und sonst die Rede ist. Zu ihnen wird der Stammgenosse Schoaib geschickt, welcher nach den meisten Auslegern der Jethro, Schwiegervater des Moses, der Bibel sein soll. Auch von diesem Schoaib wird dann allerlei gefabelt. Er soll im Besitze eines Wunderstabes gewesen sein, welchen er später dem Moses gegeben — eine Legende, bei welcher die Commentatoren arabischen Quellen gefolgt zu sein scheinen, wie sie denn auch erzählen, dass Jethro vom Götzendienst zur Verehrung des Einigen Gottes übergegangen sei, freilich mit dem Zusatze, dass er deshalb von seinen „Stadtleuten" in den Bann gethan worden, und dass diese seine Töchter vertrieben hätten, denn so erklären sie 2 Mos. 2, 17, wo von der Vertreibung der Töchter Jethros vom Brunnen die Rede ist. Dass Jethro auch seine Volksgenossen zu bekehren versucht habe, ist nach Geiger als Ausschmückung Mohameds anzusehen (Geiger S. 173 ff.). Diese Erzählung von den Midianiten ist indes noch insofern bemerkenswert, als hier auch einige ethische Gesichtspunkte zur Sprache kommen. Es wird nämlich den Midianiten nicht nur gesagt, dass sie Gott verehren sollen, sondern sie erhalten auch die Weisung: „Gebt volles Mass und Gewicht[1]; thut Niemandem an seinem Vermögen zu kurz; richtet kein Verderben auf der Erde an", — freilich nur sehr allgemein gehaltene, wenig tiefgehende Mahnungen. Bemerkenswert ist ferner auch die hier hervortretende, auch sonst aber vielfach im Koran wiederkehrende Anschauung

[1]) Dass gerade dies so hervorgehoben wird, ist auch Geiger auffällig; er weiss keine biblische Spur dafür nachzuweisen. Aber warum denkt er nicht an 3 Mos. 19, 35: Ihr sollt nicht unrecht handeln im Gericht, im Ebenmass, im Gewicht und im Hohlmass u. s. w.

vom göttlichen Wesen, als, dem orientalischen Despotenwesen entsprechend, nach Willkür und Laune handelnd. So heisst es hier, im Anschluss an das vorhin Erzählte, dass es eine Thorheit von jenen Ungläubigen war, dass sie sich sicher wähnten, „vor der List Gottes"; nur ein Volk, das dem Untergang geweiht sei, halte sich vor solcher List Gottes sicher; wozu Ullmann bemerkt, dass List Gottes hier die Art und Weise bedeute, wie er mit den Sündern verfahre. Er lasse sie das Mass ihrer Sünden füllen, ohne sie durch Strafen zur Sinnesänderung anzuregen, bis er sie plötzlich, wenn sie es am wenigsten gewärtig sind, dem Untergange weihe. Das ist aber doch, müssen wir wohl sagen, ein recht heimtückischer Gott! Ganz anders der Gott der Bibel, von dem das Wort an den Propheten Hesekiel geschieht: Du Menschenkind, ich habe dich zum Wächter gesetzt über das Haus Israel; du sollst aus meinem Munde das Wort hören und sie von meinetwegen warnen." (Hesek. 3, 17). Und noch bestimmter 33, 11: „So wahr ich lebe, spricht der Herr, Herr, Ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern dass sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe. So bekehret euch denn nun von eurem losen Wesen. Warum wollt ihr sterben, ihr vom Hause Israel?" — Hinzufügen wollen wir nur noch, dass dieses nach Mohammed über die Midianiter ergangene Strafgericht sich biblischerseits etwa auf ihre im Buche der Richter erwähnte Niederlage durch den Helden Gideon begründen liesse.

Generell und nur sehr andeutungsweise wird dann an die Strafgerichte erinnert, welche den jüdischen Staat betroffen haben, aber auch hier geht Alles fatalistisch zu und zugleich streng prädestinatorisch. „Wir haben ausdrücklich", heisst es nämlich S. 17 Ullm. S. 228 f., „den Kindern Israel in der Schrift folgendes bestimmt. Ihr werdet auf der Erde zweimal Verderben stiften und mit Übermut euch stolz erheben. Und als die angedrohete Strafe für ihr Vergehen sich erfüllen sollte, da schickten

wir unsere Diener über euch, die mit ausserordentlicher Strenge verfuhren und die inneren Gemächer eurer Häuser durchsuchten, und so ging die Verheissung in Erfüllung. Doch bald darauf gaben wir euch den Sieg über sie, und wir machten euch gross durch Vermögen und Kinder .... Als nun die angedrohte Strafe für das zweite Vergehen sich erfüllen sollte, da schickten wir Feinde gegen euch, um auch wie früher schon den Tempel zu erstürmen und alles Eroberte gänzlich zu zerstören." Die Unbestimmtheit all dieser Andeutungen liegt indess auf der Hand. Von einem zweimaligen Anstiften von Verderben seitens der Kinder Israel sagt die Schrift direct nichts. Nach den arabischen Auslegern soll das erste Verbrechen sein die Vernachlässigung des Gesetzes, die Ermordung des Jesaias und die Gefangennehmung des Jeremias — in der That ein sehr complicirtes Verbrechen; das zweite, die Tötung des Zacharias und Johannes des Täufers, sowie die Hinrichtung Jesu — eine nicht minder complicirte Unthat. Die Diener Gottes, die über die sündigen Kinder Israel geschickt wurden, sollen nach Einigen Goliath und die Philister, nach anderen Sanherib oder Nebukadnezar gewesen sein. Ebenso soll der Sieg, den die Israeliten über sie gewannen, entweder sich auf David beziehen, der den Goliath erschlug, oder auf das unglückliche Ende, welches das Heer Sanheribs genommen. Die zweite Zerstörung des Tempels müsste sich nun notwendig auf die Römer unter Titus beziehen. Dennoch denken hier einige an die Perser, aber gewiss ungeeigneterweise, da ja der Perserkönig Cyrus sich den Juden eher wohlwollend erwies, oder auch den Antiochus Epiphanes, was schon eher anginge. Wunderbar und ganz bezeichnend für das Schwankende der religiösen Anschauungen des Koran, im Vergleiche mit dem bei den Midianitern Gesagten, ist hier aber die Äusserung, dass Gott doch noch vielleicht einst der Juden sich wieder erbarmen werde, und die an sie gerichteten, mit einer geläuterten sittlichen Anschauung

durchaus übereinstimmenden göttlichen Mahnworte: „Wenn ihr das Gute thut, so thut ihr es zu eurem eigenen Seelenheile, und wenn Böses, geschieht es zum Nachteile eurer Seele.“

Als letztes der Strafgerichte wird dann der Verödung des Landes Saba und der Zerstreuung der Sabäer gedacht, und zwar S. 34, Ullm. S. 368. Mit der Bibelerzählung hängt auch dieser Bericht ähnlich wie der von Ad und Thamud nur durch den Namen zusammen, welcher uns an die Königin von Saba, die Freundin Salomos erinnert. Saba ist der Name für einen Teil des glücklichen Arabien, auch Yemen genannt, aber zugleich für einen König dieses Landes. Es wird nun erzählt, dass diese Sabäer einst ein sehr fruchtbares Land besessen hätten, aber sie vergassen der Dankbarkeit gegen Gott. Deshalb habe er die Überschwemmung der Dämme über sie geschickt, „welche ihre zwei Gärten in solche verwandelten, die bittere Früchte trugen und Tamarisken und einige wenige Lotosbäume.“ (Diese zwei Gärten rechts und links sind nach Ullmann eine Bezeichnung für die durchgängige Fruchtbarkeit ihres Landes). Diese Undankbarkeit wird dann noch näher dahin erläutert, dass sie nicht zufrieden gewesen wären mit den Städten, welche Gott zwischen ihnen und den Städten, welche er gesegnet hatte und durch welche ihre Reisen erleichtert wurden, errichtet habe, sondern dass sie von Gott verlangt hätten, er solle ihre Reisen noch erweitern, zur Strafe für welche Begehrlichkeit sie dann gänzlich zerstreut worden wären — eine ziemlich unklare Darstellung, welche von Ullmann dahin erläutert wird, dass zwischen den Sabäern und den Städten in Syrien (denn das sind die gesegneten Städte) sich noch manche Städte befunden hätten, die ihnen einen sicheren Reiseverkehr ermöglichten. Sie aber wünschten ihre Handelsreisen noch weiter auszudehnen, und zur Strafe dafür seien sie zerstreut worden. Wir mögen hier immerhin einen Anklang an die griechische Vorstellung vom

Neide der Götter finden — eine Vorstellung, die ja auch der biblischen Erzählung vom babylonischen Turmbau nicht ganz fern liegt. Die Berechtigung eines Strafgerichtes aber vermögen wir hier kaum zu erkennen, denn warum sollten die Sabäer ihre Handelsreisen nicht so weit ausdehnen, wie irgend möglich? Ullmann sagt, es sei das die Strafe ihrer Habsucht gewesen; man kann aber doch unmöglich in dem Erwerbstriebe als solchem etwas Sträfliches finden! Die Koranstelle scheint allerdings überdies anzudeuten, sie hätten auch das zukünftige Leben bezweifelt; das würde aber einen ganz neuen Gesichtspunkt in die Darstellung bringen, der ihr zunächst ganz fern liegt, wenn auch dem Koran solche Abschweifungen nicht gerade ungewöhnlich sind. Bemerkenswert ist aber auch hier die vollkommene Willensunfreiheit des Menschen. Auch in der Bibel, namentlich Alten Testamentes, wirkt ja die Gottesmacht bestimmend auf die wichtigeren Entschlüsse des Menschen ein, aber es sind immerhin doch ihre Entschlüsse. Bezaleel z. B., der Werkmeister der Stiftshütte, ist geradewegs von Gott berufen, und ebenso seine Gehülfen; das Kunstverständnis ist ihnen direct eingegeben, aber es ist doch immer ihr eigenes Werk, das sie verrichten. Hier aber sind die Menschen völlig willenlos; Gott errichtet geradezu die Zwischenstädte zwischen ihrem Lande und Syrien, und sie werden dann wie unartige Kinder dafür bestraft, dass sie mit dem ihnen Gewährten noch nicht zufrieden sind und nach weiterem sich bemühen.

II. Wir gelangen so zu der zweiten Abteilung dieser Korangeschichten, das Leben teils frommer, teils gottloser Männer als Vorbild oder Abschreckungsmittel darstellend. Und da ist dann das Erste, was erzählt wird, der Sündenfall Adams. Von ihm berichtet S. 7, Ullm. S. 113. Die Erzählung hat manches Eigentümliche im Vergleich mit dem Bibelberichte, dem sich übrigens diese und die folgenden Erzählungen weit näher anschliessen, als die meisten

der vorhergehenden Abteilung, weshalb wir auch bei ihnen länger verweilen müssen. Zunächst ergeht nun auch hier an Adam die Weisung, mit seinem Weibe das Paradies zu bewohnen und dessen Früchte zu geniesen. „Nur diesem Baume nähert euch nicht", heisst es dann, „sonst gehört ihr zu den Gottlosen". Dieser Baum (Ullmann druckt das Wort „dieser" breit) wird aber durchaus nicht näher bezeichnet, wie in dem Bibelberichte der Genesis, wo er bekanntlich der Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen genannt wird. Überdies ergeht in der Bibel die Weisung zunächst an Adam allein, der sie dann seinem Weibe mitteilt. Die Rolle der Schlange hat aber im Koran bereits Satan übernommen. Dieser flüstert dem ersten Menschenpaare zu, dass er ihnen entdecken wolle, was ihnen verborgen, nämlich ihre Nacktheit, und belehrt sie ferner, dass der Ewige ihnen nur deshalb diesen Baum verboten habe, weil sie sonst Engel sein und ewig leben würden. Auch in dieser Beziehung weicht die Koranerzählung von dem Bibelberichte ab und zwar nicht zu ihrem Vorteile. In letzterem wird bekanntlich ganz bestimmt zwischen dem Baume der Erkenntnis und dem Baume des Lebens unterschieden [1]). Der Genuss der Frucht vom Baume der Erkenntnis wird ihnen unter Androhung des Todes verboten. Nachdem sie aber dieses Verbot übertreten haben, will der Ewige der Gefahr vorbeugen, dass die so zur Erkenntnis Gelangten nun auch noch vom Baume des Lebens geniessen, alsdann ewiglich leben und so Ihm ganz gleich werden, und vertreibt sie deshalb aus dem Paradiese. Mag man nun diese biblische Darstellung ansehen, wie man will, „als Thatsache oder als lehrreichen Fall", wie Lessing sich ausdrückt, jedenfalls ist sie klarer und verständlicher als die des Koran, denn aus der Erkenntnis des Guten und Bösen (im Koran auch nur

[1]) Auch Geiger: „Was hat Mohammed u. s. w. macht auf diese Vermischung bei dem Urheber des Koran aufmerksam.

ihrer Nacktheit) geht doch noch nicht ohne weiteres die Gewinnung der ewigen Lebensdauer hervor. Desgleichen ist die weitere Darstellung im Bibelberichte um vieles lebensvoller und anschaulicher. „Und sie hörten die Stimme des Herrn“, heisst es daselbst (1 Mos. 3, 8), „der im Garten ging, da der Tag kühle geworden war. Und Adam versteckte sich mit seinem Weibe vor dem Angesichte Gottes, des Herrn u. s. w.“ „Da sprach Gott der Herr zum Weibe: Warum hast du das gethan? Das Weib sprach, die Schlange betrog mich also, dass ich ass.“ Hierauf folgt die Verwünschung der Schlange, die Bestrafung des Weibes durch die Schmerzen der Geburt und die Ausstossung Adams und Evas aus dem Paradiese mit den strafenden Worten: „Im Schweisse deines Angesichtes sollst du dein Brod essen, bis dass du wieder zu Erde werdest, davon du genommen bist.“ Wie trocken, farb- und leblos lautet dagegen der Koranbericht! „Da, als sie sich Feigenblätter zu Schürzen geflochten hatten, rief ihr Herr ihnen zu: Habe ich euch nicht verboten, von diesem Baume zu essen, und hatte ich euch nicht gesagt, dass der Satan euer offener Feind sei? Darauf antworteten sie: O Herr, wir haben unsere Seelen versündigt, und wenn du uns nicht verzeihest und dich unserer nicht erbarmst, so gehören wir zu denen, so da verloren sind. Gott aber sprach: Hinab mit euch; Einer sei des Andern feind. Auf der Erde sei von nun an eure Wohnung und Nahrung auf unbestimmte Zeit. Auf ihr sollt ihr leben und auf ihr sterben und einst aus ihr wieder hervorgehen.“ Und daran wird dann die Mahnung an die Menschen der Gegenwart geknüpft: „O Kinder Adams, wir haben euch Kleider herabgesandt, eure Nacktheit zu bedecken, und zwar sehr schöne Kleider, doch das Gewand der Frömmigkeit ist weit besser .... O Kinder Adams, lasst euch nicht vom Satan verführen, so wie er eure Eltern aus dem Paradiese verjagt hat und ihnen ihre Kleider auszog, um ihnen ihre Nacktheit zu zeigen.“

— Dass Gott sie vor dem Satan gewarnt habe, ist aber im vorhergehenden nicht gesagt; desgleichen hat die Antwort der Beiden nichts von der Naivität ihrer Worte in der Bibelerzählung; sie klingen nicht wie Worte eines ersten Menschenpaares. Ihre Befürchtung ferner, zu denen gehören zu müssen, so da verloren sind, erscheint ebenso wunderlich, wie die vorangehende Drohung Gottes, dass sie im Falle des Ungehorsams zu den Gottlosen gerechnet würden. Dies Hysteron Proteron ist nur einigermassen erklärlich aus dem, was einige Zeilen früher vom Satan gesagt wird; dass dieser sich nämlich nicht dazu verstehen wollte, gleich den übrigen Engeln Adam zu verehren, deshalb aus dem Paradiese verstossen wurde und nun Gott drohte, dass er den Menschen verführen werde, wozu er sich den besten Erfolg verspreche. Gott aber erwidert ihm: „Fort von hier, du Verruchter und Verworfener! Wenn Einer von ihnen dir folgen wird, wahrlich, dann will ich die Hölle füllen mit euch allesammt.[1]) Das „Hinab mit euch“ des Koran erklärt sich aber allerdings daraus, dass das Paradies hier, wie auch sonst bei Mohammed, gleichbedeutend mit dem Himmel ist, aus welchem das erste Menschenpaar auf die Erde verstossen wird. Von dieser ganzen Metaphysik weiss aber der Bibelbericht nichts; er kennt keinen Satan, der hier aus rabbinischen Quellen[2]) hereingebracht ist, keine Hölle und keine Andeutung der Auferstehung, da es bei ihm einfach heisst: Du bist Erde und sollst zu Erde werden (1 Mos. 3, 19).

[1]) Dies erinnert ein wenig an die Wette Gottes mit Mephisto im goetheschen Faust, nur dass hier mehr Drohung als Wette ist. Der Neid Satans gegen Adam und das daraus folgende Unternehmen zu seinem Verderben, die übrigens, wie Ullmann bemerkt, jüdischen Quellen entnommen sind, findet sich auch in Milton's Verlorenem Paradiese wieder.

[2]) Geiger behauptet freilich, dass der Ursprung dieser Unterschiebung des Satan für die Schlange auf christlichem Grund und Boden zu suchen, und dass dieselbe erst von da auf jüdische Schriften übergegangen sei.

Recht wunderlich ist auch wiederum die daran geknüpfte Mahnung an die Menschen der Gegenwart. Das „wir haben euch Kleider herabgesandt“ zunächst, erklärt Ullmann, bedeute, dass Gott den Menschen nicht nur die Stoffe zu den Kleidern, sondern auch die Geschicklichkeit, solche anzufertigen, verliehen habe, so dass also darnach auch hier das menschliche Thun geradesweges Gott zugeschrieben wird, der Mensch selbst nur als eine Art Automat fungirt. Wunderbar ist dann auch die Vorstellung, dass Satan den ersten Menschen ihre Kleider ausgezogen habe, um ihnen ihre Nacktheit zu zeigen; sie waren also wohl früher mit himmlischen Kleidern angethan, muss man denken.

Wir bemerken nur noch, dass die Vertreibung aus dem Paradiese auch S. 2, Ullm. S. 4, erzählt wird, und zwar mit ganz kurzen Worten, aber mit dem wichtigen Beisatze: „Darauf lernte Adam von Gott Worte des Gebetes und kehrte zu ihm zurück, denn Er ist der Verzeihende und Barmherzige.“ Auch dieser Zusatz beeinträchtigt freilich die Einfachheit der Erzählung. — Noch eine andere Version des Vorganges giebt die 20. Sure, Ullm. S. 266 f. Dieselbe ist dadurch bemerkenswert, dass hier in der That Gott ausdrücklich die ersten Menschen vor dem Satan warnt; ferner verspricht dieser dem Menschen, im Gegensatze zu dem obigen Berichte, ihm „den Baum der Ewigkeit zu zeigen und das Reich, welches nie enden wird“. Dass Adam später zum Herrn zurückgekehrt sei, wird aber auch hier erwähnt, mit dem Zusatze, Gott habe ihn geleitet. Dieselbe Leitung, nämlich der Koran, wird dann von Gott allen anderen Menschen versprochen.

Eine zweite hierhergehörige Geschichte ist die des Abraham, der sich vom Götzendienste abwendet. Sie wird erzählt S. 6, Ullm. S. 100f.; S. 19, Ullm. S. 254; S. 21, Ullm. S. 272f. — Abraham, heisst es in der ersten dieser Stellen, machte seinem Vater Asar, (der Therah der Bibel) Vorwürfe darüber, dass er Götzenbilder anbete.

„Darauf", fährt der Bericht fort, „zeigten wir dem Abraham das Reich des Himmels und der Erde" [1]), damit er zu denen gehöre, die fest im Glauben sind. Als die Dunkelheit der Nacht ihn beschattete, sah er einen Stern, und er sprach, das ist mein Herr. Als dieser aber unterging, sprach er, Ich liebe die Untergehenden nicht. Und als er den Mond aufgehen sah, da sagte er: Wahrlich, das ist mein Herr. Als aber auch dieser unterging, da sagte er, Wenn mich mein Herr nicht leitet, so bin auch ich, wie dies irrende Volk. Als er nun die Sonne sah aufgehen, da sagte er, Siehe, dies ist mein Gott, denn das ist das grösseste Wesen. Als aber auch die Sonne unterging, da sagte er, O mein Volk, ich nehme keinen Anteil mehr an eurem Götzendienste; ich wende mein Angesicht zu dem, der Himmel und Erde geschaffen; ich werde rechtgläubig und will nicht mehr zu den Götzendienern gehören." Als „sein Volk" dann mit ihm darüber darüber streiten will, erklärt er, Gott habe ihn bereits auf den richtigen Weg geleitet; die Wesen, „die sie ihm zugesellten", fürchte er nicht, „da sie nur mit seinem Willen etwas vermögen, denn Er ist der Allwissende". „Diese Beweise," heisst es dann zum Schlusse „haben wir dem Abraham, seinem ungläubigen Volke gegenüber, gegeben. Wir erheben auf die Stufe der Weisheit, wen wir wollen; denn dein (Muhameds) Herr ist der Allwissende und Allweise." — Wir können auch diese Erzählung, deren Zusammenhang mit jüdischen Quellen, wie aus Geiger's Citaten deutlich hervorgeht, übrigens bei weitem kein so enger ist, wie Ullmann anzunehmen scheint, nicht ohne einige Bemerkungen vorüberlassen. Sicher ist sie auch keineswegs die klarste und logischste. Zunächst macht Abraham seinem Vater darüber Vorwürfe. dass er Götzenbilder anbete. Dennoch, als Gott ihm das

[1]) Nach Ullmann eine Anspielung auf 1 Mos. 15, 5, wo Gott dem Abraham das Reich der Sterne zeigt, aber zu einem ganz anderen Zwecke; im übrigen das Einzige, wodurch diese Erzählung mit der Bibel zusammenhängt.

Reich des Himmels und der Erde zeigt, hält er zuerst einen Stern, dann den Mond, dann die Sonne für seinen Herrn. Abgesehen nun davon, dass ja doch Gestirndienst und Bilderdienst nicht einerlei sind, und dass bei diesen chaldäischen Hirten, also auch bei Abrahams Familie, ersterer eher zu vermuten wäre, als letzterer, hat Abraham ja auch gar keine Ursache, seinem Vater grosse Vorwürfe darüber zu machen, da er sich selbst mehrfach täuschen lässt. Wenn er ferner endlich auch erkennt, dass Sterne, Mond und Sonne keine Gottheiten sein können, so folgt daraus doch nicht ohne weiteres, dass es ein Wesen giebt, das Himmel und Erde geschaffen hat; ganz andere Gedankengänge und Vorstellungsreihen werden hier einfach voraus-vorausgesetzt. Wenn andererseits Gott dem Abraham das Reich des Himmels und der Erde zeigt, so muss ja letzterer von vornherein wissen, dass Gott mächtiger ist als die einzelnen Erscheinungen dieses Reiches! Endlich wenn Sterne, Mond und Sonne auch untergehen, so gehen sie doch auch wieder auf, entziehen sich also nur zeitweise dem Anblicke der Menschen; Apollo bleibt trotzdem der Sonnengott, Diana die Mondgöttin. Und so kann man das, was Gott hier dem Abraham vorstellt, unmöglich Beweise nennen, es sind höchstens Andeutungen. Recht bezeichnend für den despotischen Gott des Muhamed sind dann noch die Worte: „Wir erheben auf die Stufen der Weisheit, w e n w i r w o l l e n, denn der Herr ist der Allweise und der Allwissende“. Diese, unserem Begriffe der menschlichen Willensfreiheit und der göttlichen Güte gleichmässig widerstrebende Anschauung findet sich aber auch sonst mehrfach bei Muhamed; so S. 6, Ullm. S. 96, wo es heisst, dass, wenn Gott wollte, er Alle auf den rechten Weg bringen könnte, was gleich darauf noch einmal wiederholt wird. Ebenso heisst es S. 36, Ullm. S. 380, dass, wenn Gott wollte, er alle Menschen durch Schiffbruch könnte untergehen lassen. Und desgleichen wird S. 39, Ullm. S. 398, der Koran die Leitung Gottes genannt, durch die er

leitet, wen er will. (Gerade wie in S. 20, Ullm. S. 267 beim Adam, s. oben). Wie ganz anders die Bibel. Hier will Gott auch; aber er will, dass allen Menschen geholfen werde, dass Alle zur Erkenntnis der Wahrheit kommen (1 Tim. 2, 4); weshalb denn auch Gott „kein Gefallen am Tode des Gottlosen hat, sondern will, dass er sich bekehre und lebe“ (Hesek. 18, 23), was auch 2 Petr. 3, 9 von neuem bestätigt wird.

Derselbe Vorgang mit Abraham und seinem Vater wird dann auch in der 19. Sure erzählt, Ull. S. 254, jedoch bedeutend abgekürzter. Es heisst dort nur, dass Abraham seinem Vater wegen des Götzendienstes Vorwürfe gemacht habe, wobei diese Art der Gottesverehrung der Anbetung des Satan gleichgesetzt wird. Der hierdurch beleidigte Vater droht ihm anfänglich mit der Steinigung, dann fordert er ihn auf, ihn zu verlassen, worauf sich dann Abraham von ihm mit den Worten entfernt: „Friede sei mit dir. Ich will meinen Herrn bitten, dass er dir verzeihe; denn er ist mir gnädig[1]).“ Zum Lohne für sein Verlassen der Heimat „gaben wir ihm den Isaak und Jakob, die wir zu Propheten machten.“

Eine besonders eindringliche Predigt an seine götzendienerischen Volksgenossen hält Abraham in der 29 S, Ullm. S. 338f. Hier wird die stets sich erneuernde Ver-

[1]) Recht bezeichnend für den fanatischen Geist, welcher den Koran meisthin durchweht, ist es aber, wenn andrerseits S. 9, Ullm. S. 160, erwähnt wird, dass als Abr. einsah, dass sein Vater ein Feind Gottes sei, er sich vom Beten für ihn freigesprochen habe, was gutgeheissen wird mit dem Zusatze: „und Abraham war doch gewiss zärtlich und liebevoll“. (!) Geiger bemerkt hierzu, dass dies der jüdischen Ansicht schnurstracks widerspreche und citirt zu diesem Ende Midrasch Rabba zu 1 Mos. 15, 15: „Durch den Ausspruch, „Du kommst zu deinen Vätern in Frieden“, wurde ihm angezeigt, dass sein Vater Anteil am ewigen Leben habe.“ Wenn das nun auch, wie so häufig bei den Talmudisten, in die Bibelworte hinein interpretirt ist, so spricht es doch für die humanere Ansicht jenes jüdischen Gesetzeslehrers, der diesen Midrasch geschrieben.

jüngung der Erde und der auf ihr befindlichen Geschöpfe als ein Beweis für die Auferstehung angeführt; zugleich werden denen, welche die Zeichen Gottes und das einstige Zusammentreffen mit ihm leugnen, qualvolle Strafen angedroht.

S. 21, Ullm. S. 272 f. wird dann noch der genauere Hergang dieses theologischen Streites des Abraham mit seinen Volksgenossen erzählt. Als diese sich nämlich nicht von ihm bekehren lassen wollen, droht er ihnen: „Bei Gott, ich werde gegen eure Götter eine List ersinnen, sobald ihr sie verlassen und ihnen den Rücken zugekehrt haben werdet". „Darauf", heisst es weiter, „zerschlug er sie in Stücke mit Ausnahme des grössten, damit sie die Schuld auf diesen schieben möchten. Sie fragten: Wer hat das unsern Göttern angethan? Gewiss nur ein gottloser Mensch. Einige von ihnen antworteten: Wir hörten einen jungen Mann verächtlich von ihnen sprechen, und Abraham nennt man ihn. Darauf sagte man, bringt ihn vor das Volk, damit man gegen ihn zeuge, und nun fragte man ihn, Hast du, o Abraham, unseren Göttern dies angethan? Er aber erwiderte, Ich nicht, sondern der grösste von ihnen hat es gethan. Fragt sie nur selbst, wenn sie sprechen können. Und nun wendeten sie sich zu sich selbst und sagten untereinander, wahrlich, ihr seid gottlose Menschen. Bald darauf aber verfielen sie wieder in ihren Aberglauben und sagten zu ihm: Du weisst ja wohl, dass diese nicht sprechen können. Er antwortete nun: Wie wollt ihr denn, ausser Gott, Wesen anbeten, die euch weder nützen noch schaden können? Pfui über euch und über die, welche ihr ausser Gott anbetet. Denkt ihr denn gar nicht nach! Darauf sagten sie, Verbrennt ihn und rächet eure Götter, wenn ihr eine gute That ausüben wollt. Wir aber sagten, Werde kalt, o Feuer, und diene dem Abraham zur Erhaltung. So wollten sie eine List wider ihn ersinnen, aber wir machten, dass sie nur sich

selbst schadeten.[1]) Auch diese Darstellung ist aber nicht gerade sehr logisch. Wenn die Volksgenossen durch Abrahams erste Aufforderung, die Götzen wegen des Geschehenen zu befragen, von ihrem Aberglauben geheilt werden, so ist nicht recht abzusehen, auf welche Weise sie wieder in diesen zurückfielen; es wird wenigstens kein Grund dafür angegeben. Die angewandte List wäre auch wohl noch wirksamer gewesen, wenn Abr. sie nicht durch seine vorangehende Bemerkung darauf vorbereitet hätte. Die Frage Abrahams ferner, warum sie Wesen anbeten wollen, die ihnen weder nützen noch schaden können, entspricht freilich ganz jenem zu Muhameds Zeiten auch in der christlichen Theologie (und wohl auch später noch!) herrschenden niedrigen religiösen Standpunkte, wonach das Göttliche nur um der Strafe oder Belohnung willen, die es über den Menschen verhängen kann, angebetet wird, — eine Anschauung, über die sich Lessing so trefflich in der Erziehung des Menschengeschlechtes ausspricht. Endlich atmet die ganze Erzählung die ja auch in der Bibel Alten und Neuen Testamentes häufig genug hervortretende absolute Geringschätzung des Monotheismus gegen den Polytheismus, der den Bekennern des letzteren eigentlich geradezu die gesunde Vernunft abspricht. Rohe Verwechselungen des verfertigten Götzenbildes mit der Gottheit, welche es darstellen sollte, mögen ja bei dem niederen Volke damals häufig genug gewesen sein, und sind es ja noch heute auf dem Lande, zumal unter der katholischen

---

[1]) Ullmann bemerkt hierzu, dass diese Sage aus 1 Mos. 11, 28 entstanden sei. Dort wird aber nur erzählt, dass Haran, der jüngere Bruder Abrahams, vor seinem Vater Tharah gestorben sei. Die ganze Sache kann daher wohl unmöglich aus dieser kurzen Notiz entstanden sein, sondern höchstens die Andeutung, dass die Feinde Abrahams mit ihrer Verfolgungssucht sich nur selbst geschadet hätten. Wenn aber nach Ullmann die Rabbinen ausserdem auch Nimrod als Verfolger Abrahams bezeichnen, so fällt jeglicher Zusammenhang mit der obigen Bibelstelle fort.

Bevölkerung bei Heiligen- und Christusbildern, weshalb ja auch namentlich die reformirte Kirche solche Abbildungen und Darstellungen unbedingt verbot, aber in der Absicht des Polytheismus lagen diese doch ursprünglich ebenso wenig, wie sie in der des Katholicismus liegen. Der Zusammenhang mit jüdischen Quellen ist hier übrigens weit augenscheinlicher als bei den vorhergehenden Erzählungen, wie folgendes Citat aus dem Midrasch Rabba bei Geiger (S. 123 ff.) zeigen wird. „Tarah", heisst es nämlich daselbst, „war Götzendiener. Einst verreiste er und setzte den Abraham zum Verkäufer. So oft ein Käufer kam, fragte dieser ihn nach seinem Alter. Sagte er ihm nun, ich bin 50 oder 60 Jahre alt, so sprach er: Wehe einem Manne von Sechzigen, der das Werk eines Tages anbeten will, so dass der Käufer beschämt wegging. Einst kam eine Frau mit einer Schüssel Semmel und sagte, Herr, setze ihnen dieses vor. Er aber nahm einen Stock, zerschlug die Götzen alle und gab den Stock in die Hand des grössten unter ihnnn. Als sein Vater zurückkam, fragte er, wer das gethan, worauf Abraham: Was soll ich es läugnen? eine Frau kam mit einer Schüssel Semmel mir auftragend, sie ihm (soll wohl heissen: ihnen) vorzusetzen. Kaum that ich dies, da wollte ein Jeder von ihnen zuerst essen, und es zerschlug sie der Grosse mit dem Stocke, den er in der Hand hat. Aber Tarah sagte: Was erdichtest du mir, haben sie denn Erkenntnis? Hören, sprach Abr., deine Ohren nicht, was dein Mund spricht? Darauf nahm ihn Tarah und übergab ihn dem Nimrod und dieser: Wir wollen das Feuer anbeten! — Lieber das Wasser, welches das Feuer verlöscht. — Nun das Wasser! — Lieber die Wolke, welche das Wasser trägt. — Nun die Wolke! — Lieber den Wind, welcher die Wolke zerstreut. — Nun den Wind. — Lieber den Menschen, der den Wind erträgt. — Du treibst blos ein Gerede. Ich bete das Feuer an und werfe dich hinein; mag dann der Gott kommen, den du anbetest und dich aus ihm erretten.

— Abraham wurde in den glühenden Kalkofen geworfen, aber daraus gerettet.“ Welcher Erzählung nun von beiden, der jüdischen oder der muhamedanischen, der Vorzug gebührt, ist wohl nicht schwer zu entscheiden. Alle Einwände, welche wir gegen den Gang der Erzählung im Koran erhoben, fallen hier fort, wenn sich begreiflicherweise auch die gleiche Geringschätzung gegen den Polytheismus kundgiebt. Die in der jüdischen Erzählung noch auftretende Stufenleiter vom Feuer zum Wasser, von da zur Wolke, die freilich, was der Talmudist nicht wusste, nur eben dasselbe ist wie das Wasser, von da zum Winde und dann, mit einem ziemlichen Sprunge allerdings, zum Menschen, ist entschieden sehr sinnig. Gegen den fortgeschrittenen, griechisch-römischen, Polytheismus vermag sie allerdings nicht viel, denn dieser verehrt in den olympischen Göttern alle diese Naturkräfte gemeinsam als Universum, indem er zugleich durch ihre Darstellung in menschlicher Gestalt diesen als die höchste Erscheinungsform anerkennt. — Das Gleiche wird übrigens auch S. 37, Ullm. S. 386, erzählt. —

Eine besonders eindringliche und immerhin beachtenswerte Rede, die sich namentlich auch auf das göttliche Walten bezieht, hält Abraham auch seinen Volksgenossen in der S. 27, Ullm. S. 312 f.; freilich aber lässt dieses göttliche Walten in den Geschicken der Menschen, wie es hier geschildert wird, die letzteren wiederum als ganz unselbstständige Geschöpfe erscheinen. „Die Götter, welche ihr und eure Vorfahren verehret, sind mir Feinde.“ sagt Abraham, „nur der Herr des Weltalls nicht, der mich geschaffen und mich leitet, der mich speiset und tränkt, und der, wenn ich krank werde, mich heilet; der mich töten, aber auch wieder zu neuem Leben auferwecken wird.“ Betend fügt dann der Koranerzähler in seinem wie in Abrahams Namen noch hinzu: „O Herr, gewähre mir Weisheit und vereine mich mit den Rechtschaffenen und lass die späte Nachwelt ehrenvoll von mir sprechen

und mache mich auch zum Erben des Gartens der Wonne (des Paradieses); vergieb auch meinem Vater, dass er zu Denen gehörte, welche dem Irrtum anhingen. Mache mich nicht zu Schanden am Tage der Auferstehung, an jenem Tage, an welchem weder Vermögen noch Kinder nützen können, sondern nur, dass man komme zu Gott mit aufrichtigem Herzen, an dem Tage, an welchem das Paradies den Frommen nahe gebracht und die Hölle den Sündern sichtbar wird u. s. w."

Es folgt die Geschichte des Josef, der ausnahmsweise eine ganze Sure, die zwölfte, gewidmet ist, und die daher auch diesen Namen an der Spitze trägt. Der Erzähler lässt sie durch die offenbarende Gottheit selbst als „eine der schönsten Geschichten" bezeichnen, „auf welche du (Muhamed) früher nicht aufmerksam gewesen." Auch wir sind dieser Ansicht, obgleich wir darin allerdings Ullmann nicht beipflichten können, dass die Ausschmückung derselben durch den Koran dazu besonders beigetragen habe, indem wir diese „Ausschmückungen" eher vielfach als Verunstaltungen betrachten müssen. Es würde nun aber zu weit führen, so interessant dies auch in mancher Hinsicht wäre, auf alle Einzelheiten dieser Erzählung, die in der Ullmann'schen Übersetzung 13 enggedruckte Seiten einnimmt, zumal im Vergleiche mit der gleichfalls eine Reihe von Capiteln der Genesis (cpp. 37, 39—46) umfassenden biblischen näher einzugehen, und wir wollen daher nur im allgemeinen bemerken, dass dem mittelalterlichen Koran-Erzähler der einfach naive, aus der unmittelbaren nationalen Erinnerung schöpfende Bericht der Bibel nicht genügte, und er sich dafür lieber an die klügelnden, in der dumpfen Rabbinerklause entstandenen Verbrämungen der alten Sagengeschichte hielt, zu denen er dann noch seine ziemlich allgemein gehaltenen homiletischen Einschaltungen fügte — das Alles auf die Gefahr hin, die liebliche Erzählung ebensowohl ihres frischen Colorits, wie ihrer Innigkeit und psychologischen Tiefe mehr oder minder verlustig gehen

zu lassen, wie denn auch die grössere Kunst des Vortrags selbst entschieden auf Seiten des Bibelberichtes liegt. Zur Begründung des eben Gesagten wollen wir daher nur einige Hauptpunkte erwähnen. Im Koran hat Jakob schon im voraus durch göttliche Eingebung davon Kunde erhalten, dass sein Sohn Josef einst in fernen Landen ein berühmter Traumkundiger werden wird, und er teilt dies auch sofort dem Sohne mit, als dieser ihm seinen Traum von den Gestirnen erzählt; desgleichen erfährt der in die Grube geworfene Josef durch göttliche Offenbarung, dass er noch mal einst über seine Brüder zu Gerichte sitzen werde. Der Koran weiss ferner, dass Josef der Versuchung durch das Weib Potiphars fast erlegen wäre, wenn er nicht in diesem Augenblicke „ein deutliches Zeichen" (nach den Rabbinen die warnende Gestalt seines Vaters) erblickt hätte. Ein merkwürdiger Widerspruch im Koran ist es ferner, dass anfangs Potiphar dem Josef mehr glaubt als seinem Weibe, und hinterher diesen doch, ohne dass ein neues Moment hinzugetreten wäre, ins Gefängnis werfen lässt. Als eine wunderliche Erfindung des Koran oder seiner Quellen muss es dann gelten, dass die Potiphera, um ihre Lüsternheit zu rechtfertigen, den Josef ihren versammelten Freundinnen zeigt, die dann in hohes Entzücken über seine Schönheit geraten. Ein eigentümlicher Zusatz des Koran ist es auch, dass der vor Pharao berufene Joseph nicht eher das Gefängnis verlassen will, bis er wegen der Anschuldigung der Potiphera gerechtfertigt ist. Der Bibelbericht macht sich überhaupt mit dieser Verführungsgeschichte lange nicht so viel zu schaffen. Im Koran verlangt Josef dann sofort beim Erscheinen der Brüder den Benjamin zu sehen, was doch diese gleich stutzig machen und auf Vermutungen bringen musste, denn sie hatten ja noch gar nichts von einem jüngeren Bruder erwähnt. Dann giebt sich Josef dem Benjamin besonders sogleich zu erkennen und setzt dann doch die Verstellung gegen die Anderen und das Versteckenspielen mit dem

Gelde u. s. w. fort. was doch ganz undenkbar ist. Hierauf bringt der Koran sogar noch ein zauberisches Element in die Erzählung, indem er den von Kummer über den Verlust Josefs, Benjamins und Simons (oder nach diesem vielmehr Rubens) blindgewordenen Vater durch ein von Josef ihm gesandtes Gewand, das nach den arabischen Commentatoren dasjenige gewesen sein soll, mit welchem der Engel Gabriel den Josef bekleidete, als er gefangen in der Grube lag, sein Augenlicht wieder gewinnen lässt. Mit der Reise Jakobs und seiner Söhne nach Egypten endet dann die Koran-Erzählung. Von dem Aufenthalte der Kinder Israel im Lande Gosen ist nicht weiter die Rede. Dagegen versichert der Koran-Erzähler zum Schlusse noch einmal, dass seine Darstellung auf einer geheimen Offenbarung Gottes an den Propheten beruhe, denn „Der Koran enthält keine lügenhaften und erdichteten Erzählungen, sondern er ist nur eine Bestätigung der früheren Offenbarungen und eine deutliche Erklärung aller Dinge und Leitung und Gnade für Menschen, so da glauben“.

Abgesehen von dieser vielfachen Verkleidung des Inhaltes durch den Koran kann aber auch dessen ganze Darstellung der Josef-Geschichte durchaus nicht den Vergleich mit der biblischen aushalten. Alles ist in letzterer teils besser motivirt, teils psychologischer und tiefgehender entwickelt. Der Hass der Brüder gegen Josef wird aus dessen Übermut, wie aus seinen Angebereien beim Vater hergeleitet; der Verkauf Josefs geht nicht in der Nähe des väterlichen Wohnsitzes vor, wie im Koran, sondern in einer entfernten Weidegegend, wohin die Brüder zur Fütterung ihres Viehes gezogen sind. So abrupt ferner, wie die Erzählung im Koran beginnt, geht sie auch weiter. Josef ist Potiphars Sklave, ohne dass man weiss, wie es dazu gekommen; dieser hat die Absicht, ihn zum Sohne anzunehmen; weshalb aber, erfährt man gleichfalls nicht. Der Traum der beiden gefangengesetzten königlichen Beamten und dessen Deutung wird dann sehr trocken und

ohne alle Anschaulichkeit erzählt. Dasselbe gilt von dem Traume des Pharao und der Erhöhung des Josef. Das Auffinden des Geldes in den Kornsäcken erregt bei den Brüdern merkwürdigerweise gar keinen Schrecken, sie jubeln vielmehr laut darüber, dass sie nunmehr Geld und Korn zugleich haben. Erst bei dem Vorfalle mit dem Becher geraten sie in Bestürzung. Als sie dann wieder vor Josef erscheinen und nun Getreide und zwar „um reichliches für weniges Geld“ bitten, sagt dieser, in der That wie aus der Pistole geschossen, zu ihnen: „Wisst ihr nicht, was ihr dem Josef und seinem Bruder gethan, als ihr noch nicht wissen konntet, welchen Ausgang die Sache nehmen würde?“ Und sie antworten, wo möglich noch abrupter, „Bist du etwa der Josef?“ was er ihnen dann mit einigen freundlichen Worten bestätigt.

Und wie viel ergreifender ist die ganze Darstellung der Bibel — der Schmerz des Vaters bei der Nachricht von dem angeblichen Tode des Josef (1 Mos. 37, 34 f.), während er im Koran die Sache ziemlich kühl hinnimmt, nicht unerklärlich freilich, da ihm dort ja aus geheimer Wissenschaft bekannt ist, dass Josef noch am Leben, dann aber auch durchaus nicht tragisch; — die Verzweiflung der Brüder, als sie den Benjamin zur Stelle schaffen sollen; die Vorwürfe Rubens, der Josef hatte retten wollen (42, 21 f.); die tiefe Ergriffenheit des ihre Worte verstehenden Josef; der abermalige Schmerzensschrei des alten Vaters bei der Rückkehr der die Forderung des ägyptischen Veziers überbringenden Söhne und die Verbürgung Rubens — die noch stärkere Erregung Josefs bei dem zweiten Wiedersehen mit den Brüdern „und er ging in seine Kammer und weinte daselbst“ (43, 30) — Judahs bewegliche Anrede an den gefürchteten Minister und Josefs Zusammenbrechen bei derselben. „Und er weinete laut, so dass es die Egypter und das Gesinde Pharaos hörten, und sprach zu seinen Brüdern: ich bin Josef. Lebt mein Vater noch? Und seine Brüder konnten ihm nicht ant-

worten, so erschraken sie vor seinem Angesicht" (45, 1—3). Endlich das grosse Wort an die Brüder: „Und nun, ihr habt mich nicht hergesandt, sondern Gott (v. 8)", und die freundliche Aufforderung an sie, mit dem alten Vater nach Egypten zu ziehen und im fruchtbaren Weidenlande Gosen zu wohnen; der anfängliche Zweifel des Alten, dann seine Freude beim Anblick all der zugesandten Herrlichkeiten und sein echt väterlicher Ausruf: „Ich habe genug, dass mein Sohn Josef noch lebet, ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe."

Die Geschichte des Josef, wie sie eine der ausführlichsten des Alten Testamentes ist, verfolgt auch der Koran am eingehendsten in allen ihren Einzelheiten, in der ethischen Tendenz mindestens mit seinen biblischen Quellen durchaus übereinstimmend, indem auch er in ihr das Walten Gottes im Leben der Menschen, der einzelnen Individuen, wie der Völker, zu lebendiger Anschauung bringen will. Und wie diesem Zwecke im wesentlichen auch die vorhergehenden Geschichten Adams und Abrahams dienen, so gleichfalls die folgenden und zunächst die Geschichte des Moses, nur dass, wie im Josef, der Lohn der Gerechten und Gläubigen, so hier die Strafe der Ungerechten und Ungläubigen hervorgehoben wird. Die Erzählung selbst findet sich mehrfach im Koran, jedoch weniger eingehend behandelt, als die von Josef; S. 7, Ullm. S. 123ff.; S. 20, Ullm. S. 258ff.; S. 26, Ullm. S. 309ff. u. s. w.

Zunächst wird S. 7 ganz wie in der Bibel erzählt dass Moses vor Pharao mit der Forderung tritt, die Kinder Israel zu entlassen Dieser verlangt dann sofort Zeichen, und Moses vollzieht das Wunder mit dem Stabe, der zur Schlange wird, und gleich darauf das mit der Hand, was der Bibelbericht allerdings nicht als vor Pharao geschehen erwähnt (s. 2. Mos. 4, 6f.)[1]) Die auf Rat der „Häupter des pharaonischen Volkes" herbeigeholten Zauberer sind

[1]) Was die Tradition daraus machte, s. weiter unten.

nicht gleich bereitwillig, Pharao muss ihnen zuvor grosse Belohnungen für den Fall des Sieges über Moses versprechen, dann verschlingt Mose's Stab (in der Bibel verrichtet Aaron das Wunder 2 Mos. 7, 10) die Stäbe der Zauberer, und dies übt auf die letzteren eine so mächtige Wirkung aus, dass sie sich zur Erde werfen mit dem Ausrufe: „Wir glauben an den Herrn des Weltalls, an den Herrn des Moses und Aaron.“ Darüber wird dann Pharao sehr erzürnt; er vermutet, dass sie im Einverständnisse mit Moses seien und droht ihnen, er werde ihnen „Hände und Füsse von entgegengesetzter Seite abhauen lassen“ d. h. wie Ullm. erklärt, entweder die rechte Hand und den linken Fuss, oder umgekehrt den rechten Fuss und die linke Hand, und sie dann noch allesamt ans Kreuz schlagen. Sie indess antworten getrost, dass sie alsdann sicherlich zu ihrem Herrn (also Gott) zurückkehren würden; der Herr wolle, beten sie, sie als wahre Moslems sterben lassen. Die Häupter des Volkes reizen aber den Pharao weiter gegen Moses und die Israeliten auf, als die Pharao nicht als Gott anerkennen wollten[1]), und dieser spricht die Absicht aus, die Söhne der Israeliten töten und nur die Töchter leben zu lassen (nach 2 Mos. 1, 15f.). Moses tröstet dann sein Volk und verweist sie auf die göttliche Hülfe mit einer scharfen Bemerkung über die Verstocktheit der Egypter. Deshalb schickt Gott denn auch die übrigen Plagen über sie, unter denen auch „die Flut“ erwähnt wird, welche Plage die Bibel nicht kennt. Hier wird übrigens die so lebensvolle Darstellung der Bibel fast ganz verlassen, und es heisst nur, dass die Egypter, so oft eine Plage sie traf, bereit gewesen wären, die Kinder Israels ziehen zu lassen, dann aber ihr Versprechen wieder brachen. Deshalb seien sie auch im Meere ertränkt worden, während die Kinder Israel trockenen Fusses hindurchgingen. Egypten sei überdies gänzlicher Zerstörung anheim gefallen, wovon

[1]) Darüber weiter unten.

wiederum die Bibel nichts erzählt, und was sich wohl auf die viel spätere Eroberung Ägyptens durch die Perser beziehen muss, denn mit den geschichtlichen Daten nimmt es allerdings Muhammed keineswegs genau. Das übrige von der Wanderung durch die Wüste gehört nicht hierher. Wir erwähnen nur noch, dass die Pirke Rabbi Elieser das Wunder mit der aussätzigen Hand vor Pharao geschehen lassen, das ihnen zufolge die Zauberer gleichfalls nachzuthun im stande sind, so dass diese darnach also nur durch das Verschlungenwerden ihrer Stäbe bekehrt worden wären. Geiger erwähnt dabei richtig, dass eine Andeutung solcher Bekehrung in dem Bibelberichte allenfalls nach der Ungezieferplage zu finden wäre (2 Mos. 8, 19). Ullmann bemerkt überdies, wovon Geiger nichts weiss, dass die Tradition, also wohl die mittelalterlich-katholische, den Moses zu einem Schwarzen machte, und so das Wunder noch vergrössert, dass seine Hand weiss geschienen. Darüber endlich, dass Pharao sich göttliche Eigenschaften beilegt, werden wir noch später näheres erfahren.

Etwas weiter holt in der Geschichte des Moses die S. 20, Ullm. S. 258ff., aus. Sie beginnt mit der Erscheinung im feurigen Busche, die dem Moses, der seinen Weg in der Wüste verloren hatte, anfangs nur als willkommener Führer gilt. Dann spricht dieselbe ähnlich zu ihm wie in der Bibel, nur dass sie sich, der Tendenz des Korans entsprechend, nicht als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, sondern als den Gott ankündigt, ausser dem Keiner ist, und ihn ermahnt, nicht seinen Gelüsten zu folgen, sondern der Stunde des Gerichtes zu gedenken, worauf sie ihn dann die beiden Wunderzeichen mit dem Stabe und der Hand lehrt und ihn auffordert vor Pharao zu treten, „denn er frevelt ohne Grenzen“. In der Bibel aber wird das Alles wieder viel eingehender erzählt (s. 2 Mos. 3, 13—15; 4, 1—9). Entsprechend der Bibel klagt Moses dann im Koran über seine schwere Zunge, wozu der Koran-Ausleger Dschelaleddin nach rabbinischen Quellen die Ver-

anlassung erzählt, durch welche Moses die Fähigkeit geläufig zu reden, verloren habe.[1]) Er erbittet sich dann seinen Bruder Aaron als Ratgeber (Vazir; woraus das bekannte Vezir. Ullm.), während dagegen in der Bibel Moses noch fortfährt, den Auftrag von sich abzulehnen, und zwar trotz der mahnenden Worte des Herrn 2 Mos. 4, 11, der ihm dann nur im Zorne seinen Bruder Aaron als Redner zuweist. Im Koran seinerseits erinnert ihn Gott an den früheren Schutz, den er dem Kinde gewährte, als er im Kasten auf dem Nile schwamm; wie er ihn dann errettete, als er in Ägypten einen Menschen (in der Bibel einen ägyptischen Sklavenaufseher) erschlagen, und wie er auch in Midian ihm hülfreich zur Seite stand. Dabei spricht im Koran Gott die Hoffnung aus, dass Pharao sich vielleicht gütlich mahnen lassen, oder auch aus Furcht auf ihr Verlangen eingehen werde, während er in der Bibel bestimmt erklärt: „Aber ich weiss, dass euch der König in Ägypten nicht wird ziehen lassen, ohne durch eine starke Hand“ (2 Mos. 3, 19). Der Koran giebt hierauf den beiden Brüdern noch weitere Weisungen, wie sie zu Pharao teils drohend, teils gütlich reden sollen. Doch Pharao hört nicht; wie in der Bibel fragt er sie, wer denn dieser Herr sei. Während aber in der Bibel Pharao dann sofort schärfere Massregeln gegen das gedrückte Volk anordnet, lässt er sich im Koran vielmehr in eine Discussion mit Moses ein. Er befragt ihn über die Geschichten der Vergangenheit, was Moses dann als Gott allein bekannt abweist und vielmehr von der Schöpfung der Welt durch Gott und von der Wiedererstehung der Menschen spricht[2]). Der Wettstreit zwischen den ägyptischen Zauberern und

[1]) Geiger hat nichts darüber, da der Koran selbst darauf keinen Bezug nimmt. Uns standen diese Quellen nicht zu Gebote, die Sache ist auch nicht von Belang.

[2]) Der Midrasch Tanchuma hat, wie Ullmann mitteilt, ein ähnliches Gespräch zwischen Pharao und Moses. Geiger bemerkt nichts darüber.

den Brüdern wird dann hier, wie ein Duell, auf einen bestimmten Tag, und zwar einen Festtag, angesetzt. Die Zauberer halten lange Besprechungen untereinander, dann machen sie zuerst Kunststückchen, die auch Moses anfänglich Furcht einflössen. Aber er wird von Gott gestärkt, überwindet sie und, ähnlich wie in der vorher behandelten Scene, fallen sie vor ihm nieder. Pharao droht ihnen; sie ihrerseits sprechen ihr Vertrauen auf Gott aus, nur in längerer Rede als oben und mit Hinweis auf die Hölle und das Paradies oder den Garten Eden. Darauf und mit Übergehung der Plagen und aller weiteren Vorgänge in Ägypten, wird sofort erzählt, dass Moses die Offenbarung erhielt, mit seinem Volke bei Nacht aus Ägypten hinwegzuziehen, mit seinem Stabe das Meer zu schlagen (nach der Bibel soll er nur seinen Stab über das Meer ausstrecken; 2 Mos. 14, 16) und ihnen so einen trockenen Weg durch dasselbe zu bahnen.

Mit einer abermaligen Variation wird der Vorgang zwischen Moses und Pharao in der S. 26, Ullm. S. 309 ff., berichtet. Pharao macht hier dem Moses Vorwürfe. „Haben wir dich nicht als Kind erzogen? Und hast du nicht viele Jahre deines Lebens bei uns zugebracht? Und dennoch hast du jene That begangen, du Undankbarer![1]) Moses bekennt sich auch reuevoll dessen schuldig[2]), thut aber doch die Gegenfrage an Pharao: „Die Wohlthat, welche du mir erzeigst, ist wohl die, dass du die Kinder Israels unterjochst?“ Dann erklärt Pharao ihn sogar für verrückt und droht, ihn ins Gefängnis werfen zu lassen, wenn er einen anderen als ihn zum Gott nehme.[3]) Moses dagegen behauptet, überzeugende Beweise für seine Sendung beibringen zu können, und verrichtet die Thaten mit dem Stabe und der weissgewordenen Hand, worauf dann, auf

[1]) nämlich den Mord des ägyptischen Aufsehers. Weiteres siehe unten.

[2]) was die Rabbinen aber nicht zugeben; s. weiter unten.

[3]) Nach rabbinischen Quellen; s. weiter unten.

den Rat der Fürsten, die Zauberer aus dem ganzen Lande zusammengerufen werden. Sie unterliegen jedoch, sprechen ihr Bekenntnis zum Herrn des Weltalls aus, werden von Pharao bedroht, wiederholen aber dennoch ihre Rede und nennen sich „die Ersten (nämlich in Ägypten) so da glauben". Auf Gottes Befehl zieht Moses dann in der Nacht ab; zu gleicher Zeit veranstaltet der Ewige es aber so, dass Pharao ihnen nachjagen muss (s. 2 Mos. 14, 4). „So veranlassten wir", lauten die Worte des Koran, „dass sie ihre Gärten Quellen, Schätze und ihre herrlichen Wohnungen verliessen. Dies thaten wir und liessen die Kinder Israels eben solches erben" [1]). Dann gehen diese trockenen Fusses durch das Meer, während die Ägypter ertrinken. In Bezug auf die rabbinischen Quellen dieser Version bemerken wir noch erstens, dass, die Undankbarkeit betreffend, welche Pharao dem Moses vorwirft, nach Geiger diese Erdichtung dem Wortsinne der Schriftstellen 2 Mos. 2, 23 und 4, 19 widerspreche, wenn nicht die Erklärung des Midrasch Rabbah zu Hülfe genommen werde, die da lautet: „Der König von Ägypten starb, d. h. er wurde aussätzig, denn der Aussätzige ist einem Toten gleich," und: „Denn gestorben sind alle, die nach deinem Leben trachten". „Gestorben wären sie? Es waren ja Dathan und Abiram, die in Korahs Streit verwickelt waren? (Dathan und Abiram sollen nämlich die zwei Streitenden gewesen sein, deren Einer dem Moses seinen Todschlag vorwarf). Dies soll aber blos bedeuten, sie seien vermögenslos geworden." Ohne indess zu diesen höchst gezwungenen Umdeutungen unsere Zuflucht zu nehmen, sagen wir ganz einfach, dass Muhamed sich um diese Angaben der Schrift nicht kümmert und den ersten Pharao der Bedrückung, unter dem Moses seinen Todschlag verübte, noch weiter leben lässt; anderenteils könnte ja ein späterer Pharao ihm sehr wohl die unter seinem Vorgänger begangene That nachträglich vor-

[1]) wie dies zu verstehen, weiter unten.

werfen. Dass ferner Moses diese Ermordung als etwas Sündliches betrachtet habe, soll nach Geiger gleichfalls der jüdischen Ansicht widersprechen, denn der Midrasch Rabbah bemerkt, dass Ps. 24, 4: Wer wird auf des Herrn Berg gehen? Und wer wird stehen an seiner heiligen Stätte? der unschuldige Hände hat; oder nach einer anderen Lesart, der seine Seele nicht aus Eitlem weggenommen, sich auf Moses beziehe, der die Seele des Ägypters nicht eher weggeschafft habe, bis er seine Sache gerichtlich untersucht und gesehen hatte, dass er den Tod verdiente — was aber natürlich schon nach Lage der Umstände eine ganz unstatthafte Annahme ist. Drittens endlich bemerken wir das Wort des Koran, dass die Ägypter auf Gottes Veranlassung ihre herrlichen Wohnungen verliessen und Er die Kinder Israel „eben solches" erben liess. Dies „eben solches" ist aber controvers, denn nach einigen Auslegern soll es bedeuten, dass die Kinder Israel nach dem Untergange der Ägypter in das Land zurückgekehrt seien und die Schätze der früheren Bewohner desselben in Besitz genommen hätten[1]); nach Anderen solle hier blos angedeutet werden, dass die Kinder Israel „eben solches" dereinst im Lande Kanaan gewinnen würden. Ullmann, der dies bemerkt, (nicht Geiger) citirt hierzu den Midrasch Jalkut zu 2 Mos. 12, 35.

Dies genügte wohl an Citaten über die Verhandlungen des Moses mit dem Pharao Ägyptens, bei denen es dem Koranerzähler vornehmlich darauf angekommen zu sein scheint, die Verstocktheit und Bosheit des Pharao recht grell auszumalen und sowohl sein als der Ägypter Schicksal als abschreckendes Beispiel des Unglaubens hinzustellen. Daher nur noch ein paar hierhergehörige Notizen. S. 7, Ullm. S. 127, erzählt, dass Moses, nach der Erscheinung

---

[1]) Was aus 2 Mos. 11, 2 entstanden zu sein scheint, wo von den silbernen und goldenen Gefässen die Rede ist, welche die Kinder Israel auf Gottes Befehl von den Ägyptern fordern sollen.

Gottes in seiner Herrlichkeit, die er sich erbeten hatte (s. 2 Mos. 33, 18—23), seine Reue ausgesprochen, solches begehrt zu haben, und zugleich seinen Willen bekundet habe, „der Erste unter den Gläubigen zu sein“, also ganz ähnlich, wie die Zauberer nach ihrer Überwindung durch eben diesen Moses in der letzterwähnten Version der Moses-geschichte. In derselben Sure, Ullm. S. 129, macht aber auch Muhammed noch für sich selbst Propaganda, indem er dem Moses, welcher für das durch die Abgötterei mit dem goldenen Kalbe versündigte Volk bittet, durch Gott verkündigen lässt: „Meine Strafe soll treffen, wen ich will; meine Barmherzigkeit aber soll alle Dinge umfassen und Gutes will ich niederschreiben für die, welche Gott fürchten und Almosen geben, und an unsere Zeichen glauben, und dem Gesandten folgen, dem ungelehrten Propheten, von dem sie, bei sich selbst, in der Thora und dem Evangelium geschrieben finden.“ Ähnliche Bemerkungen über den Zusammenhang seiner Mission mit der des Moses und Jesus finden sich im Koran Muhammeds nicht eben selten. Er scheint sich dabei auf 5 Mos. 18, 18 gestützt zu haben, wo es in der Anrede Gottes an den sterbenden Moses bekanntlich heisst: „Ich will ihnen einen Propheten, wie du bist, erwecken aus ihren Brüdern und meine Worte in seinen Mund geben; der soll zu ihnen reden Alles, was ich ihm gebieten werde.“

Mehr vereinzelte Erzählungen sind dann noch die folgenden von Karun (dem Korah oder Korach der Bibel), dem Hiob und Jonas.

Von Karun wird in der S. 28, Ullm. S. 335 f., berichtet, allein in ganz anderer Weise als in der Bibel. Diese kennt ihn und seinen Anhang nur als Aufrührer gegen Moses und Aaron, bei Muhammed dagegen ist Karun ein hochmütiger Reicher, dem Gott „so viele Schätze gegeben hatte, dass an den Schlüsseln dazu mehrere starke Menschen (wörtl. eine Anzahl Personen zwischen 10 und

40) zu tragen hatten." [1]) Sein Volk ermahnt ihn, seinen Übermut zu mässigen; er solle vielmehr suchen, dadurch die zukünftige Wohnung des Paradieses zu erlangen, indem er zwar nicht seinen Anteil an den irdischen Gütern vergesse, aber auch Anderen damit wohlthue. Er aber erwiedert trotzig, „diesen Reichtum habe ich mir durch meine Kenntnisse erworben." [2]). Von Vielen wird er deshalb beneidet, „und wenn Karun in seiner ganzen Pracht vor seinem Volke einherzog, da sagten die, welche das irdische Leben liebten: O hätten wir es doch auch, wie Karun, denn dieser hat grosses Glück. Die Einsichtsvollen aber antworteten: Wehe euch! Weit besser ist die Belohnung Gottes für die, so da glauben und rechtschaffen handeln, aber nur die werden sie erhalten, welche mit Standhaftigkeit Alles ertragen. Und wir spalteten die Erde unter ihm und seinem Palaste, um sie zu verschlingen, und ausser Gott konnte ihm keine Macht weder helfen, noch ihn retten. Und des andern Morgens sagten Die, welche gestern noch ihn beneideten: Wahrlich, Gott giebt reichliche Versorgung, wem er will von seinen Dienern und ist auch karg gegen wen er will. [3]) Wäre Gott nicht gnädig gegen uns gewesen, so würde sich die Erde auch für uns geöffnet haben."

Was die grossen Reichtümer des Karun anbetrifft, so erzählen davon auch die Rabbinen. „Drei Schätze vergrub Joseph in Egypten", berichtet der Midrasch Jalkut, „einer wurde dem Korah bekannt. Das Wort „Reichtum ist aufbewahrt seinem Besitzer zum eignen Verderben

---

[1]) Nach rabbinischen Quellen, s. weiter unten.

[2]) Nach Einigen war er nach Moses und Aaron der gelehrteste Mann in Israel. Nach Anderen war er Alchymist; wieder Andere beziehen dies auf die von ihm gefundenen Schätze Josefs. Ullm. Ueber letzteres weiter unten.

[3]) Hier sicher kein ganz stichhaltiges Raisonnement!

(Pred. 5, 12) [1]), kann wohl auf den Reichtum Korahs angewandt werden. Eine Last von dreihundert weissen Maulеselinnen waren die Schlüssel zu den Schatzkammern des Korah". Sein Hochmut soll ihn auch in Streit mit Moses gebracht haben, dessen Ursache verschiedentlich angegeben wird. Nach einigen Auslegern hatte er den Moses des Ehebruchs beschuldigt, wie denn Elpherar bemerkt, der Ausleger Abu'l Alliah sage, Korah habe eine öffentliche Dirne gemietet, die dem Moses den Umgang mit ihr vor allem Volke vorwarf. „Da machte Gott sie verstummen, reinigte den Moses von diesem Vorwurfe und richtete den Korah zu Grunde." Andere sagen, Korah habe den Moses beschuldigt, er habe den Aaron umgebracht, als er allein mit ihm auf dem Berge Hor gewesen, von welcher Beschuldigung aber Moses dadurch gereinigt worden, dass die Engel Aarons Leichnam zeigten. Beide Auslegungen sind nach den Rabbinen, die eine nach dem Tractat Sanhedrin, die andere nach Midrasch Tanchuma. Die letztere eigentümliche Stelle lautet: „Die ganze Gemeinde sah, dass Aaron gestorben war (4 Mos. 20, 29). Als nämlich Moses und Eleasar vom Berge herabkamen, versammelte sich die ganze Gemeinde gegen sie, fragend, wo ist Aaron? Sie aber sagten, Er ist tot. — Wie kann der Todesengel einem Menschen beikommen, der ihm schon einmal widerstanden und ihn zurückgehalten hat, denn so heisst es, er (Aaron) stand zwischen den Toten und den Lebenden, die Pest aber hörte auf (nach 4 Mos. 17, 13, bei Bunsen und Zunz; Luth. und Engl. Bib. 16, 48). Bringt ihr ihn, so ist es gut; wo nicht, so steinigen wir euch. Alsbald betete Moses: Herr der Welt, bringe mich aus dem Verdacht!

[1]) In dieser Bibelstelle ist aber der Ausspruch mehr hypothetisch gehalten. Ein Übel ist es, wenn der Reichtum seinem Besitzer zum Unheil gereicht. Die mehr kategorische Verurteilung des Reichtums bei dem Talmudisten stimmt eher zu dem Ausspruche der Bergpredigt Matth. 6, 19—21: Ihr sollt euch nicht Schätze sammeln u. s. w.

Sogleich öffnete Gott die Höhle und zeigte ihn ihnen, und hierauf bezieht sich die Stelle: die ganze Gemeinde sah u. s. w.“ Diese Darstellung des Talmud ist aber offenbar eine ziemlich müssige Erfindung, während die sonstige Geschichte des Karun bei Muhammed, wenn auch durchweg unbiblisch, immerhin einen ethischen Zweck verfolgt.

Von Hiob ist dann die Rede S. 38, Ullm. S. 393: „Erinnere dich auch unseres Dieners Hiob“, heisst es daselbst, „wie er zu seinem Herrn rief und sagte: O mein Herr, siehe, der Satan hat mir Elend und Pein zugefügt. Und wir sagten, Stampfe mit Deinem Fusse auf die Erde, wodurch eine lebende Quelle entstehen wird für Dich zum Waschen und Trinken[1]). Und wir gaben ihm in unserer Barmherzigkeit seine Familie zurück und noch ebensoviel dazu; dieses möge den Verständigen eine Ermahnung sein. Auch sagten wir zu ihm, Nimm ein Bündel Ruten und schlage dein Weib damit, auf dass du deinen Eid nicht brechest. Wir fanden ihn stets geduldig, und er war ein herrlicher Diener Gottes, denn er wandte sich oft zu uns.“ So wird denn der Dulder Hiob ziemlich kurz abgethan; in bezug auf die erwähnte auffallende Weisung Gottes aber an ihn, ist zu bemerken, dass die Ausleger erzählen, Hiob habe geschworen seine Frau ihrer Gotteslästerung wegen, als sie nämlich, nachdem sein Leib ganz mit Geschwüren bedeckt worden, ihm spöttisch zugerufen habe, Hältst du noch fest an deiner Frömmigkeit? Ja, preise Gott und stirb! (Hiob 2, 9) zu züchtigen, welches, wenn auch mit Nachsicht zu thun, ihm von Gott befohlen wurde (Ullmann). — Schon vorher übrigens S. 21, Ullm. S. 274, war des Hiob Erwähnung geschehen, jedoch in noch kürzerer Weise, als es hier der Fall ist.

Endlich wird dann auch das Beispiel des Jonas angeführt. S. 21, Ullm. S. 275. „Erinnere dich auch des

---

[1]) Geiger S. 192 bemerkt, dass er für diese Notiz keine rabbinische Parallelstelle kenne.

Dhulnun[1]", heisst es daselbst, „wie er im Grimme sich entfernte und glaubte, dass wir nun keine Macht mehr über ihn hätten. Und er flehte in der Finsternis[2]: Es giebt ausser dir keinen Gott; Lob und Preis sei dir! Wahrlich, ich war ein Sünder. Wir erhörten ihn und erretteten ihn aus der Not, sowie wir die Gläubigen stets zu retten pflegen." — Etwas eingehender wird das Schicksal des Jonas erzählt S. 37, Ullm. S. 388. Auch Jonas war einer unserer Gesandten", heisst es daselbst, als er in das vollgeladene Schiff floh[3]), da warfen die Schiffsleute das Loos und durch dasselbe ward er verurteilt, worauf ihn der Fisch verschlang, weil er die Strafe verdiente. Und so er Gott nicht gepriesen hätte, so hätte er müssen in dessen Bauche bleiben bis zum Tage der Auferstehung. Wir warfen ihn an das nackte Ufer, und er fühlte sich krank. Wir liessen daher eine Kürbispflanze über ihn wachsen und sandten ihn zu hunderttausend Menschen oder noch mehr[4]), und da sie glaubten, liessen wir sie leben bis zur bestimmten Zeit.[5]) — S. 10, Ullm. S. 172, endlich, die sogar den Titel Jonas führt, obgleich desselben nur ganz kurz und erst gegen das Ende dieser Erwähnung geschieht, ist von den Niniviten die Rede, nachdem vorher von anderen Städten gesprochen worden,

[1]) Dhulnun, das arabische Wort für Jonas, der Fischbewohner. Das sich Entfernen im Grimme bezieht sich auf Jonas' Ungehorsam gegen den göttlichen Befehl nach Ninive zu gehen.

[2]) d. h. im Bauche des Fisches nach Jon. 2. Über die Sache selbst brauchen wir uns hier um so weniger auszusprechen, als die christlich-theologischen Erklärer darüber selbst ganz ratlos sind; s. z. B. Schenkel Bibellexikon unter Jonas.

[3]) mit dem nämlich Jonas, um dem Auftrag des Herrn zu entgehen, in entgegengesetzter Richtung nach Tarsis fahren wollte. Die Schiffsleute wollten sich durch seine Opferung retten. Jonas 1, 6 f.

[4]) nämlich zu den Einwohnern von Ninive. Ullm.

[5]) d. h. des natürlichen Todes. Ullm. Die Kürbispflanze nach Jon. 4. 6. So Luther; Bunsen und Zunz: Wunderbaum (s. Bunsen dazu).

die Gottes Strafgericht erfahren haben: „Nur das Volk des Jonas (d. h. die Niniviten) haben wir, nachdem es geglaubt, von der Strafe der Schande in dieser Welt befreit und ihm den Genuss seiner Güter auf eine bestimmte Zeit gegönnt.“

II. Mit der folgenden Persönlichkeit Zacharias gelangen wir dann in den Bereich des Neuen Testamentes. Eine kurze Erwähnung desselben haben wir zunächst S. 21 unmittelbar hinter der des Jonas, die wiederum mit der stereotypen Einleitung beginnt: „Erinnere dich des Zacharias, wie dieser seinen Herrn anrief und flehte, O Herr, lasse mich nicht kinderlos, obgleich du der beste Erbe bist. Wir erhörten ihn und gaben ihm den Johannes, indem wir sein Weib fähig für ihn machten.“ Hier liegt offenbar das erste Capitel des Lukasevangeliums zu grunde, welches bekanntlich von dem Gebete des Zacharias, der Gattin der Elisabeth, um einen Sohn berichtet, der dann der spätere Täufer ist. — Ausführlicher wird dasselbe in S. 19, Ullm. S. 251 f., erzählt, die im übrigen die Bezeichnung Maria trägt, weil in der That ihr Hauptinhalt Maria, die Mutter Jesu, betrifft. In bezug auf den Zacharias aber heisst es hier: „Er rief einst seinen Herrn im geheimen an und sagte: O mein Herr, meine Gebeine sind schwach, und mein Haupt ist vor Alter grau, und nie habe ich vergebens und ohne Erfolg, o mein Herr, dich angerufen. Nun aber bin ich, meiner Verwandten wegen, die mich beerben sollen, besorgt[1]; denn meine Frau ist unfruchtbar. Darum gieb mir noch in deiner Huld einen Nachkommen, der mich beerbe, und der auch erbe die Vorzüge der Familie des Jakob[2], und mache, dass er dir, o Herr, wohlgefällig werde. Er erhielt die Antwort: Wir verkünden dir, o Zacharias, einen Sohn, dessen Name Johannes

---

[1]) allerdings ein sehr weltliches Motiv!

[2]) In der Verkündigung des Engels, Jesus betreffend, Luk. 1, 33 heisst es: Und er wird ein König sein über das Haus Jakobs ewiglich.

sein soll, welchen Namen noch niemand zuvor gehabt.[1]). Er aber erwiderte, Wie kann mir noch ein Sohn werden, da ja mein Weib unfruchtbar ist und ich alt und abgelebt bin? Der Engel aber erwiderte: Es wird dennoch sein. Denn dein Herr spricht, das ist mir leicht; habe ich ja auch dich geschaffen, da du noch im Nichts warst. Darauf sagte Zacharias, O mein Herr, gieb mir ein Zeichen. Der Engel erwiderte, ein Zeichen soll dir sein, dass du, obgleich vollkommen gesund, drei Tage lang mit keinem Menschen wirst reden können. Darauf ging er aus dem Gemache zu seinem Volke hin und zeigte durch Gebehrden, als wolle er sagen: Lobet und preiset Gott des Morgens und des Abends.“ — Das Alles aber wird im Ev. Lukas, Cap. 1, viel ausführlicher und eingehender erzählt; die Verstummung gilt auch hier nicht einfach als Zeichen der Zusage, sondern ist zugleich eine Strafe für den Kleinmut des Zacharias, der übrigens an die Stimmung der Sarah bei der Verkündigung der Geburt des Isaak, 1 Mos. 18, 12 erinnert. Was aber den Namen Johannes betrifft, den noch Niemand zuvor gehabt haben soll, so bemerkt Ullmann hier mit Recht, dass Muhammed hier, wie an anderen Stellen, seine Unkenntnis der Bibel verrate, da ja dieser Name in der alt-testamentl. Geschichte mehrfach vorkommt. Ullmann citirt dazu 2 Kön. 25, 23, wo ein Kriegsmann Johanan, Sohn Kanahs, zur Zeit der babylonischen Gefangenschaft vorkommt; ebenso 1 Chron. 3, 16 ein Jochanja, Vater des letzten Königs Zedekia; Esra 8, 12 ein aus der Gefangenschaft rückkehrender Johanan u. s. w. Auch Geiger macht hierauf aufmerksam, erwähnt noch Johanan, den Vater des makkabäischen Hohenpriesters Matthatias und fügt hinzu, dass die arabischen Ausleger diesen Verstoss auch sehr wohl müssten gemerkt haben, denn sie suchten den betreffenden Worten des Koran gar gern einen anderen Sinn unterzulegen. — In der S. 3 endlich, Ullm.

---

[1]) Darüber weiter unten.

S. 38, wird erwähnt, dass Zacharias, der hier als Schwager der Maria, der Mutter Jesu, angesehen wird (denn nach dem Koran sind Maria und Elisabeth Schwestern), die Sorge für diese übernommen habe. Das Weitere dann ähnlich, wie in den beiden obigen Suren.

Hierauf folgt dann Johannes der Täufer, dessen wir schon oben gedachten. Hier heisst es nun S. 19, unmittelbar nach Erwähnung des Zacharias. „Und zu dem Johannes sagten wir: O Johannes, nimm hin die Schrift mit Kraft.[1]). Wir gaben ihm schon als Kind Weisheit und unsere Gnade und die Neigung, Almosen zu geben. Er war gottesfürchtig und liebevoll gegen seine Eltern und kannte keinen Stolz und Ungehorsam. Friede sei mit dem Tage seiner Geburt und seines Todes und mit dem Tage, an welchem er einst wieder auferstehen wird." In der S. 3 wird an der obigen Stelle noch von Johannes gesagt: „Gott verkündet dir den Johannes, welcher bestätigen wird das von Gott kommende Wort.[2]) Er wird sein ein verehrungswürdiger und enthaltsamer Mann und ein frommer Prophet." — So rühmend diese Worte auch sind, so reichen sie doch gewiss nicht an die Worte des Evangelisten Luk. 1, 15—17.

Es folgt Maria, die Mutter Jesu. Von ihr ist die Rede in der mehrfach erwähnten S. 3, Ullm. S. 38 f., in S. 19, Ullm. S. 252 f., und S. 21, Ullm. S. 275. Am kürzesten in der letzten dieser Stellen, die wir daher auch zunächst berücksichtigen. Dort heisst es nämlich, gleich nach Erwähnung des Jonas und des Zacharias: „Erinnere dich auch derjenigen, welche ihre Jungfräulichkeit bewahrt

---

[1]) d. h. die Thora in der ernstlichen Absicht und mit dem festen Vorsatze, ihre Vorschriften zu erfüllen. Ullm.

[2]) Sollte hier wirklich an die christliche Logosidee zu denken sein, wie Ullmann anzudeuten scheint? Muh. protestirt doch sonst vielfach gegen diese, indem er eine solche Anschauung, einen Versuch, dem allmächtigen Gotte ein anderes Wesen beizugesellen nennt? S. unten bei Jesus.

hatte (nämlich der Maria), die wir mit unserem Geiste angeweht haben und sie und ihren Sohn als ein Wunderzeichen für alle Welt machten." — Eingehender ist dann die Stelle S. 19. Dort lesen wir, gleich nach dem Berichte über die Geburt des Johannes, die Worte: „Erwähne auch im Buche des Koran die Geschichte der Maria. Als sie sich einst von ihrer Familie nach einem Orte zurückzog, der gegen Osten lag[1]) und sich verschleierte[2]), da sandten wir ihr unsern Geist[3]) in der Gestalt eines schön gebildeten Mannes. Sie sagte: Ich nehme aus Furcht vor dir meine Zuflucht zu dem Allmächtigen; wenn auch du ihn fürchtest, dann nähere dich mir nicht. Er aber erwiederte: Ich bin von deinem Herrn gesandt, dir einen heiligen Sohn zu geben. Sie aber antwortete: Wie kann mir ein Sohn werden, da mich ja kein Mann berührt hat und ich auch keine öffentliche Dirne bin? Er aber erwiederte: es wird dennoch so sein, denn dein Herr spricht: das ist mir ein Leichtes. Wir machen ihn (diesen Sohn) zu einem Wunderzeichen für die Menschen, und er sei ein Beweis unserer Barmherzigkeit. So ist die Sache fest beschlossen. So empfing sie den Sohn und sie zog sich (in ihrer Schwangerschaft) mit ihm zurück an einen entlegenen Ort. Einst befielen sie die Wehen der Geburt an dem Stamme eines Palmbaums; da sagte sie: O wäre ich doch längst gestorben und ganz vergessen! Da rief eine Stimme[4]) unter ihr: Sei nicht betrübt; schon hat der Herr zu deinen Füssen ein Bächlein fliessen lassen und schüttele nur an dem Stamme des Palmbaums, und es werden reife Datteln

[1]) d. h. nach einem östlichen Gemache im Tempel, wahrscheinlich um zu beten. Ullm.

[2]) Ullmann bemerkt, dass Wahl an dieser Stelle vielmehr übersetzt: „und den Schleier abgelegt". Uns will dies auch für die betende Maria richtiger bedünken.

[3]) d. i. den Engel Gabriel. Ullm.

[4]) Nach Einigen der Engel Gabriel; nach Anderen das Kind selbst. Ullm.

genug auf dich herabfallen. Iss und trinke und beruhige dich. Und wenn du einen Menschen triffst, der dich vielleicht des Kindes wegen befragt, dann sage, Ich habe dem Allbarmherzigen ein Fasten gelobt, und ich werde daher heute mit Niemandem sprechen [1]). Sie kam nun mit dem Kinde, es in ihren Armen tragend, zu ihrem Volke, welches sagte: O Maria, Du hast eine sonderbare That begangen! O Schwester Aarons [2]), Dein Vater war wahrlich kein schlechter Mann, und auch deine Mutter war keine öffentliche Dirne. Da zeigte sie auf das Kind hin, damit es rede. Das Kind aber begann zu sagen: Wahrlich, ich bin der Diener Gottes, er gab mir die Schrift und bestimmte mich zum Propheten." — Das Weitere bei Jesus selbst.

Vergleichen wir diese Erklärung mit den biblischen Berichten, so muss uns zunächst auffallen, dass der Name des Josef, des Vaters, oder nach katholischer Auffassung Pflegevaters Jesu, in den Koranstellen nirgends erwähnt wird, was sich allerdings später noch erklären wird. Dann sind die Bibelberichte überwiegend durchgebildeter und weisen auf Urheber zurück, die weit tiefer von der Grösse und Würde des von ihnen Berichteten durchdrungen sind; der Engel Gabriel ist etwas anderes als ein schön gebildeter Mann; der Gott, auf den er sich beruft, kein blosser willkürlicher Urheber der Dinge, sondern ein Erfüller altehrwürdiger Verkündigungen und das Kind keine Zauberpuppe. Auffallen muss uns überdies die Bezeichnung der Maria als „Schwester Aarons". Ullmann bemerkt, dass dieselbe den arabischen Auslegern nicht weniger aufgefallen sei, und dass diese, um von Muhammed den Anachronismus, als glaube er, diese Maria sei die Schwester des Moses und Aaron, zu entfernen, alle möglichen Vermutungen aufgestellt hätten. Geiger seinerseits zweifelt

---

[1]) d. h. ich will mich daher auch des überflüssigen Redens enthalten. Ullm.

[2]) s. weiter unten.

nicht im entferntesten daran, dass Muh. beide Marien für eine und dieselbe Person nehme und erklärt dies so, dass er zu dieser Annahme durch den Ausspruch veranlasst worden, den die Rabbinen (Bava Bathra) von der Miriam, der Schwester des Moses und Aaron thun: „Über Miriam hatte der Todesengel keine Gewalt, sondern sie starb durch göttlichen Anhauch; sie verweste nicht.“ Der angeführte talmudische Ausspruch, meint er, konnte doch sehr leicht zu einem so langen, wenn nicht ewigem, Leben ausgedehnt werden, vorzüglich bei Muhammed, der auch sonst mit der Chronologie so sehr willkürlich verfahre.

Wir kommen schliesslich zu der Stelle S. 3, Ullm. S. 38 f., die in der Erzählung am weitesten zurückgeht. Wir haben dieser Sure schon mehrfach Erwähnung gethan. Hier müssen wir zunächst bemerken, dass sie den Titel führt „die Familie Amrams.“ Muh. nennt nämlich, wie Ullmann bemerkt, den Vater der Jungfrau Maria Amram, deren Mutter dann Hanna ist, welcher Name bekanntlich in der katholischen Tradition (Protevangelium Jacobi) der Mutter der Maria gegeben wird. Der Name Amram aber kommt in der Bibel nur vor als Sohn des Kahath und Nachkomme Levis (2 Mos. 6, 18 f., auch 1 Chr. 7, 2 f.). „Gedenke des Gebetes der Frau Amrams“, heisst es nun in dieser Sure, „o Herr, ich gelobe dir die Frucht meines Leibes; sie sei dir geweiht, nimm sie von mir an, du Allessehender und Allwissender! Als sie nun niedergekommen, sprach sie: O mein Herr, siehe, ich habe ein Mädchen geboren (Gott wusste wohl, was sie geboren), aber ein Knabe ist nicht gleich einem Mädchen [1]). Ich habe sie Maria genannt und gebe sie und ihre Nachkommen in deinen Schutz gegen den gesteinigten Satan [2]). Gott nahm sich ihrer mit Wohlgefallen an und

[1]) d. h. ein Mädchen kann nicht als Priester, gleich einem Knaben, dem Herrn geweiht sein. Ullm.

[2]) So viel als verfluchter Satan. Der Sage nach soll der Satan den Abraham haben hindern wollen, seinen Sohn zu opfern; Abraham

liess einen trefflichen Zweig aus ihr hervorsprossen. Zacharias übernahm die Sorge für sie. So oft er nun auf ihre Kammer kam, fand er Speise bei ihr. Er fragte sie, Maria, woher kommt dir dies? Sie antwortete, Von Gott, denn Gott speiset, wen er will, ohne es abzurechnen (?) . . . [1]) Die Engel [2]) sprachen ferner: O Maria, Gott hat dich erhoben, geheiliget und bevorzugt über alle Frauen der Welt. O Maria, sei Gott ganz ergeben, verehre ihn und beuge dich mit Denen, die vor ihm sich beugen." Hierauf redet nun Gott plötzlich den Muhamed an, um ihm zu bemerken, dass dies eine geheime Begebenheit sei, die nur ihm offenbart worden (gerade wie oben bei der Geschichte des Josef), und dann fährt der Erzähler fort: „Die Engel sprachen ferner: O Maria, Gott verkündet dir das von ihm kommende Wort [3]), sein Name wird sein, Messias Jesus, Sohn Marias. Herrlich wird er sein in dieser und jener Welt und zu Denen gehören, die Gott nahe stehen. Er wird in der Wiege schon und auch im Mannesalter zu den Menschen reden und wird sein ein frommer Mann." Auf den Zweifel der Maria antwortet dann der Engel (nun wieder im Singular!) ähnlich, wie oben angeführt. Neues von Belang erfahren wir so über Maria in dieser Sure allerdings nicht, höchstens dass auch ihre Mutter Hanna in den Kreis der heiligen Geschichten hineingezogen wird.

---

aber habe ihn mit Steinen fortgejagt, daher auch die Muhamedaner bei der Wallfahrt eine gewisse Zahl Steine werfen, um gleichsam den Satan zu vertreiben und sich auch jener That Abrahams zu erinnern. Ullm.

[1]) Hier folgt die oben angeführte, den Johannes betreffende Stelle, die eigentlich nur als eine der im Koran so häufigen Abschweifungen gelten kann.

[2]) Vorher war aber nur von einem Engel die Rede, der zu Zacharias gesprochen hatte.

[3]) S. die obige Bemerkung über diesen Ausdruck; auch der Messiasbegriff ist hier gewiss nicht in der Stärke des neutestamentlichen Sinnes zu nehmen. Von dem in der Wiege sprechenden Kinde haben wir schon oben geredet.

Vor allen Dingen muss es nun aber natürlich interessiren zu erfahren, was der Koran von Jesus selbst zu erzählen weiss, wobei es sich aber an dieser Stelle nur um das Historische oder doch für historisch gelten Wollende handelt. Da knüpfen wir nun zunächst an das aus S. 19 Citirte unmittelbar an. Dort hörten wir die wunderbare Mähr, dass das Kind Jesus in der Wiege zu sprechen begann und verkündete: Wahrlich, ich bin der Diener Gottes; er gab mir die Schrift und bestimmte mich zum Propheten. Das Kind fährt dann fort: „Er gab mir seinen Segen, wo ich auch sei, und er befahl mir, das Gebet zu verrichten und Almosen zu geben, so lange als ich lebe, und liebevoll gegen meine Mutter zu sein. Er machte keinen elenden Hochmütigen aus mir. Friede komme über den Tag meiner Geburt und meines Todes und über den Tag, an welchem ich wieder zum Leben auferweckt werde. Das ist nun Jesus, der Sohn der Maria, das Wort der Wahrheit, das sie bezweifeln.“ So abrupt, wie wir es ja sonst auch von dem Koran-Erzähler gewohnt sind, wird dann hinzugefügt: „Es ziemt sich nicht für Gott, dass er sollte einen Sohn haben. Lob und Preis sei Ihm! So Er eine Sache beschliesst und nur sagt: Werde! so ist sie.“ [1]) Das ist nun freilich sehr wenig und würde im grunde von jedem beliebigen guten Menschen auch ausgesagt werden können, und weil sich Einer Friede im Leben und Sterben wünscht, ist er sicher noch nicht „das Wort der Wahrheit“.

Bedeutender, obgleich nicht ganz einwandfrei, ist schon, was wir in der S. 3 vernehmen. Auch dies knüpft wieder unmittelbar an das der Maria Verkündete an, und zwar auch mit Beziehung auf 1 Mos. 1, 3. Hier spricht indes nicht das Kind, sondern der verkündende Engel: „Er (Gott) wird ihn auch unterweisen in der Schrift und Erkenntnis, in der Thora und dem Evangelium und ihn senden zu den Kindern Israel, sagend: Ich komme zu euch mit Zeichen

[1]) Offenbar nach 1 Mos. 1, 3.

von eurem Herrn. Ich will aus Thon die Gestalt eines Vogels euch machen und ihn anhauchen, und er soll, mit dem Willen Gottes, ein lebendiger Vogel werden. Die Blinden und Aussätzigen will ich heilen und mit dem Willen Gottes Tote lebendig machen und euch sagen, was ihr esset und sonst vornehmet [1]) in euren Häusern. Dies Alles wird euch ein Zeichen sein, wenn ihr nur gläubig seid. Ich bestätige die Thora, die ihr vorlängst erhalten habt, erlaube aber Einiges, was euch sonst verboten war; ich komme zu euch mit Zeichen von eurem Herrn. Fürchtet Gott und folget mir, denn Gott ist mein und euer Herr. Ihn verehret, das ist der rechte Weg". „Als Jesus sah", heisst es dann weiter, „dass Viele von ihnen nicht glauben wollten, sprach er, Wer will mir für Gottes Sache beistehen? Darauf erwiederten die Apostel, Wir wollen Gottes Sache verfechten; wir glauben an Gott, bezeuge es uns, dass wir Gläubige sind. O Herr, wir glauben an Das, was Du geoffenbart hast, wir folgen Deinem Gesandten, darum schreibe uns ein in die Zahl der Zeugen". „Sie, die Juden", wird dann fortgefahren, „ersannen eine List, aber Gott überlistete sie, denn Gott übertrifft die Listigen an Klugheit. Gott sprach nämlich, Ich will dich, o Jesus, sterben lassen und dich zu mir erheben und dich von den Ungläubigen befreien, [2]) und die, welche dir gefolgt sind, will ich über die Ungläubigen setzen bis zum Auferstehungstage; dann kehret ihr zu mir zurück, und dann will ich die Streitpunkte zwischen euch entscheiden. Die Ungläubigen werde ich in dieser und in jener Welt hart bestrafen, und Niemand wird ihnen helfen. Die Gläubigen aber, die Gutes thun, werden ihren Lohn empfangen.

---

[1]) soll wohl so viel heissen als: was ihr essen und vornehmen sollt.

[2]) Muhammed nimmt, wie christliche Sekten (Basilides) an, Jesus sei nicht gestorben, sondern Gott habe ihn lebendig in den Himmel geführt, und ein ihm ähnlicher Mensch sei von den Juden ans Kreuz geschlagen worden. Ullm.

Diese Zeichen und weise Erkenntnis machen wir dir bekannt". Dann wird noch hinzugefügt: Vor Gott ist Jesus dem Adam gleich, den Er aus Erde geschaffen hat und sprach: Werde, und er ward. Diese Wahrheit kommt von Gott, sei daher kein Zweifler". Wir wollen hier nur Einiges bemerken. Auffällig ist hier wohl zunächst das läppische Wunder der Belebung des thönernen Vogels. Indessen kommt dasselbe nicht auf Rechnung des Koran, sondern ist wie manches Andere aus dem apokryphen Thomas-Evangelium geschöpft. Darnach ist die Heilwirksamkeit Jesu allerdings kurz und richtig nach den Evangelien gezeichnet. Wenn ferner Jesus hier erklärt, dass er den Kindern Israel Einiges erlaube, was ihnen sonst verboten war, so bezieht sich das natürlich auf das mosaische Cerimonial- und Ritualgesetz. Direct aufgehoben hat aber bekanntlich Jesus dieses nicht, da es, wie wir auch aus der Apostelgeschichte ersehen, noch lange nach seinem Tode bei den Judenchristen in Geltung war, und hier möchte es beinahe so scheinen, als ob Muhammed einen solchen judenchristlichen Berichterstatter zur Seite gehabt hätte, dergleichen es in Arabien auch wohl zu des Propheten Zeiten noch gab. Dieser könnte ihm gesagt haben, dass Jesus nur die Speiseverbote und das Waschen der Hände vor Tische für abgethan erklärt habe, auch in einigen anderen Punkten z. B. in den Sabbathvorschriften allenfalls weniger rigoros gewesen sei. Wenn endlich Jesus die Verehrung Gottes „den rechten Weg" nennt, so gemahnt uns das entschieden an den johanneischen Gebrauch dieses Wortes, indess ohne die dort hervortretende kühne Personification. Doch ist zu bemerken, dass gleich die erste einleitende Sure des Koran, welche Klamroth „das muhamedanische Vaterunser" nennt (sie besteht wie dieses aus wenigen Zeilen) folgenden Wortlaut hat: „Lob und Preis dem Weltenherr, dem Allerbarmer, der da herrschet am Tage des Gerichts. Dir wollen wir dienen und zu Dir wollen wir flehen, auf dass Du uns führest

den rechten Weg, den Weg derer, die Deiner Gnade sich freuen und nicht den Weg Derer, über welche Du zürnst, und nicht den der Irrenden.[1]) Übrigens ist auch in den Psalmen ja schon vielfach von dem „Wege Gottes“, „Dem ewigen Wege“ u. s. w. die Rede (Ps. 25, 4; 27, 11; 86, 11; 139, 24); desgleichen in den mosaischen Büchern u. s. w.. Sonderbar ist dann freilich wieder die Erwähnung des Evangeliums, in dem Gott den Sohn der Maria unterweisen wird, während dieses Evangelium selbst doch gerade die Botschaft von Jesus, seinem Wirken und Leiden ist. Muhammed hatte eben diese Evangelien nicht selbst gelesen. Eigentümlich ist dann auch die Zusammenstellung von Thora und Evangelium. Ullmann erklärt freilich, wenn es zu Anfang dieser Sure heisse „Er (Gott) offenbarte die Thora und das Evangelium schon früher als Leitung für die Menschen und nun offenbarte er den Koran“, das Wort Thora als gleichbedeutend mit Altem Testament, aber das ist doch eigentlich nicht der Fall. Wir sehen vielmehr daraus, dass die Juden von altersher an dem Alten Testamente vorzüglich die Thora d. h. die fünf Bücher Mosis schätzten, wie das bei den orthodoxen Juden im grunde noch heute der Fall ist. Über das von den Jüngern und von dem an das Kreuz geschlagenen Jesus hier Gesagte brauchen wir uns übrigens nicht weiter

---

[1]) Es möchte nicht uninteressant sein, bei dieser Gelegenheit eine Probe von Klamroth's Übersetzungsmethode zu geben. Er überträgt diese Sure folgendermassen:

> Das Lob gebührt Allah, dem Welterhalter,
> Dem Huldverleiher und Gnadewalter,
> Dem Gerichtstagshalter!
> Dir dienen wir, dich flehen wir an!
> Führe du uns die grade Bahn,
> Die Bahn Derer, denen du wohlgethan,
> Die nicht erregen dein Missfallen
> Und nicht in der Irre wallen!

Man sieht wohl, dass die Rückert'sche Übertragung der Makamen des Hariri ihm dabei als Vorbild diente.

auszusprechen. Dass die religiös-ethische Bedeutung Jesu eine weit grössere ist, als hier ihm beigelegt wird, darf auch wohl nicht erst erhärtet werden. Und mit der Bedrohung des Unglaubens im Koran vergleiche man den herrlichen Ausspruch Joh. 3, 18 f.: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht in die Welt gesandt, dass er die Welt richte u. s. w."

Dies sind denn die Beispiele, welche der Koran aus Altem und Neuen Testamente anführt, um sowohl die Strafgerichte Gottes über die Ungläubigen darzuthun, als auch bedeutsame geschichtliche Persönlichkeiten, sei es zur Nachfolge, sei es zur Abschreckung aufzustellen. Als ausserbiblisches Beispiel steht hier nur der weise Lokman, von dem die 21. Sure ihren Namen hat, wozu Ullmann bemerkt, dass die Ausleger darüber uneinig seien, wer dieser Lokman gewesen; ob der bekannte Fabeldichter, oder wer sonst. Was er sagt, ist nicht ganz belanglos. Er giebt nämlich seinem Sohne Weisheitslehren über die Einheit und Allwissenheit Gottes und über die Pflichten gegen die Eltern; ermahnt ihn zum Gebete, zum Kampfe gegen das Unrecht, zur Geduld in Leiden und zur Bescheidenheit; worauf seine Rede dann aber wieder in Tiraden gegen die verstockten Ungläubigen ausgeht.

Was dann endlich die dritte der von Klamroth gemachten Abteilungen anbetrifft, die er als „mehr dem Zwecke des Unterhaltens dienend und der Lust am Fabuliren" des Koranerzählers entsprungen bezeichnet, so liegen diese Erzählungen ausserhalb unseres Zweckes, und es genügt daher für uns, dieselben kurz, mit Klamroth's Worten, anzugeben. Es sind hauptsächlich: 1) David, Gottes Statthalter auf Erden"; S. 38, Ullm. S. 391; er sang Gottes Lob um die Wette mit Bergen und Vögeln; er entschied den Streit zwischen dem Besitzer der 99 Schafe und dem eines einzigen Schafes, fühlte sich selbst getroffen und demütigte sich (cf. 2 Sam. 12, 1—15). 2) Salomo wurde von den bösen Geistern bedient (S. 38, Ullm. S. 392). Er

verstand die Sprache der Tiere (S. 27, Ullm. S. 320). 3) Der Gehörnte (Dhulkarnain), nämlich Alexander der Grosse. Sein Hauptwerk war die Aufführung einer Mauer gegen die Völker Gog und Magog (S. 18, Ullm. S. 248 f., cf. Ezech. 38 u. 39; Offenbg. Johannis 20, 8). 4) Die Leute der Höhle (die Siebenschläfer) S. 18, Ullm. S. 240.

III. Dagegen möchte es schliesslich nicht ohne Interesse sein, noch Muhammeds Stellung zu Jesus, wie er in der orthodoxen Kirchenlehre erscheint, nach den Aussprüchen des Koran darüber kurz zu beleuchten. Er hat sich darüber sehr entschieden, wenn auch sicher in missverständlicher Auffassung des Dreieinigkeitsdogmas ausgesprochen. Das darf uns aber sicher nicht Wunder nehmen, denn die Bezeichnung der Gottessohnschaft Jesu, wie sie z. B. im Athanasianum gegeben wird, „wahrer Gott und wahrer Mensch" war begreiflicherweise für ihn unannehmbar. Die Geisteskämpfe, welche zu dieser Aufstellung geführt haben, kannte er aber nicht, was wir ihm gewiss nicht verübeln werden, wenn wir sehen, wie wenig sie gar vielen Christen von heutzutage bekannt sind, die in Volksversammlungen und Schriften vom hohen Pferde herab über diese Trinitätslehre aburteilen, als ob sie das Werk irgend eines faselnden Alten wäre. Es ist also vollkommen erklärbar, dass dem Muhammmed dieses Dogma als der Vielgötterei, die er bei seinen Landsleuten auf das Energischste zu bekämpfen, als die Aufgabe seines Lebens ansah, nahe verwandt erscheinen musste. Daher seine scharfe Polemik gegen den Gottsohn der Trinität, die in einer ganzen Reihe von Koranstellen hervortritt. Hatte nun aber Muhammed bei dieser Negation des Dogmas das volle Bewusstsein der ethisch-religiösen Grösse und Einzigkeit Jesu? Das ist es, was wir im folgenden an den betreffenden Aussprüchen des Koran über den Gottesmann von Nazareth zu prüfen haben.

Die erste hierhergehörige Stelle ist S. 43, Ullm. S. 424. „Als der Sohn der Maria zum Beispiel aufgestellt wurde",

heisst es daselbst, „siehe, da schrie das Volk [1]) laut auf vor Freude und sagte: Wer ist denn besser, unsere Götter oder er? [2]) Sie stellen dir (Muhamed) diese Frage nur aus Streitsucht, denn sie sind streitsüchtige Menschen. (Er) Jesus ist nichts anderes als ein Diener, dem wir Gnade erzeigt und ihn als Beispiel für die Kinder Israel aufgestellt haben (wenn wir nur wollten, so könnten wir auch aus euch Engel machen, die euch auf der Erde nachfolgen) [3]), und er dient auch zur Erkenntnis der letzten Stunde [4]), darum bezweifelt sie nicht. Folget daher nur mir (mir, Gott, oder mir, Muhammed); denn dies ist der richtige Weg." — Ein Beispiel, das ist nun freilich sehr wenig und reicht nicht an 1 Petr. 2, 21: Sintemal auch Christus hat gelitten für uns und uns ein Vorbild gelassen, dass ihr sollt nachfolgen seinen Fussstapfen u. s. w."

Etwas weiterhin heisst es dann in derselben Sure: „Sprich" (Befehl Gottes an Muhammed), „So der Allmächtige einen Sohn hätte, so wäre ich der Erste, der ihn verehrte. Aber fern von ihm, dem Herrn des Himmels und der Erde, das, was sie von ihm behaupten! Lass sie nur fortstreiten und sich damit belustigen, bis ihr Tag kommen wird, der ihnen angedroht ist . . . Gelobt sei Der,

---

[1]) d. h. die Araber.

[2]) Nach Einigen wurden diese Stelle geoffenbart, als Muhammed den Araber ihren Götzendienst vorhielt und diese sich auf die Christen beriefen, welche auch Jesus göttlich verehrten, um wie viel mehr also den Engeln göttliche Verehrung gezollt werden dürfe. Ullm. Die Engel galten nämlich den heidnischen Arabern als Nebengötter des Wüstengottes Allah (Urotal).

[3]) Vorher war nämlich von Pharao die Rede, der den Moses geringschätzte und die Seinen vorwurfsvoll fragte: „Bin ich denn nicht besser als dieser verächtliche Mensch, der sich kaum verständlich machen kann? (auf Moses schwere Zunge bezüglich). Wurde er denn mit goldenen Armbändern behangen? (Zeichen hoher Würde s. 1 Mos. 41, 42). Oder kamen Engel mit ihm in seinem Gefolge?"

[4]) Nach der Lehre des Islam ist die Wiederkunft Christi auf Erden ein Zeichen des baldigen Eintreffens des jüngsten Tages. Ullm. Aber in der christlichen Kirchenlehre doch auch?

dem da gehört die Herrschaft des Himmels und der Erde und über das, was zwischen beiden ist[1] ... Die, welche sie (die Araber) ausser ihm anrufen, haben nicht einmal die Macht der Vermittlung, sondern nur Die, welche die Wahrheit bezeugen und sie kennen.[2]" .

Eine ganz kurze Bemerkung über denselben Sohnesbegriff ist dann noch in S. 18, Ullm. S. 239 f., enthalten. „Gelobt sei Gott", heisst es hier, „der seinem Diener die Schrift geoffenbart hat ... um damit den Ungläubigen schwere Strafe von ihm anzudrohen ... und auch die zu verwarnen, so da sagen, Gott habe einen Sohn gezeugt, wovon doch weder sie, noch ihre Väter Kenntnis haben können. Eine freche Rede sprechen sie da mit ihrem Munde und sagen nichts anderes als Lügen aus." „Du willst vielleicht", lässt der Koran Muhammed noch von Gott angeredet werden, „aus Verdruss dir das Leben nehmen, weil sie dieser neuen Offenbarung keinen Glauben schenken; doch es wäre umsonst.[3]) — Die Aufstellung des Athanasianum: „Wie der Vater, so der Sohn, so der Heilige Geist; der Vater unerschaffen, der Sohn unerschaffen, der Heilige Geist unerschaffen", kannte M. natürlich ebensowenig wie jene andere: „Der Vater Gott, der Sohn Gott, der Heilige Geist Gott; und doch nicht Drei Gottheiten, sondern Ein Gott."

Aus demselben Missverständnisse heraus wird dann noch in eben dieser Sure an einer von uns schon oben angeführten Stelle gesagt, dass „es sich für Gott nicht

---

[1]) Einigermassen unklar!

[2]) d. h. die Wahrheit der Lehre des einzigen Gottes. Unter denen, welche als Vermittler auftreten dürfen, verstehen die Ausleger Jesus, Esra und die Engel. Ullm. — Esra wohl, weil er die Thora wieder zur Anerkenntnis brachte, s. Nehem. 8. — Von einer ausschliesslichen Mittlerschaft Jesu weiss also der Koran nichts.

[3]) Die neue Offenbarung ist natürlich die dem Muhammed gewordene Offenbarung. Die Worte „doch es wäre umsonst" sind etwas dunkel. Soll das heissen, du könntest dir gar nicht das Leben nehmen, wenn ich (Gott) es nicht will?

zieme, einen Sohn zu haben." Mit ganz besonderer Schärfe aber wird dies in der S. 19, Ullm. S. 259 hervorgehoben. „Sie sagen", heisst es dort, „der Allbarmherzige hat einen Sohn gezeugt. Damit äussern sie aber eine Gottlosigkeit, und nur wenig fehlte, dass nicht die Himmel zerrissen, und die Erde sich spaltete, und die Berge zusammenstürzten, ob dem, dass sie dem Allmächtigen Kinder[1]) zuschreiben, für den es sich nicht ziemt, Kinder zu zeugen. Keiner im Himmel und auf der Erde darf sich dem Allbarmherzigen anders nähern, als nur um sein Diener sein zu wollen. Er umfasset sie Alle in seiner Allwissenheit, und sie werden einst Alle allein und nackt zu ihm kommen."

Dies wären denn die hauptsächlichsten der hierhergehörigen Stellen, in denen, wie wir gesehen haben, die Polemik gegen das christliche Dogma so sehr vorherrscht, dass dagegen eine Würdigung der ethischen Bedeutung Jesu nur in sehr geringem Umfange zu stande kommt. Auch dies letztere ist nicht gerade unbegreiflich, wenn wir des götheschen Spruches „Du gleichst dem Geist, den Du begreifst" gedenken. Denn Muhammeds Sittenlehre ist, wie Klamroth in seiner mehrerwähnten Schrift richtig bemerkt, doch nur eine sehr elementare. „Wir wollen Gott keinen Genossen geben", sagen die ersten zwölf Gläubigen von Medina in der Huldigungsformel vom J. 621, in welcher sie ihren Übertritt zum Islam bekräftigen, „keinen Diebstahl begehen, keine Unzucht treiben, unsre Kinder nicht töten[2]), keinen durch erdichtete Anschuldigungen verläumden und dem Propheten in allem, was recht ist, unweigerlich Folge leisten." Hierzu kommen etwa noch die Seligpreisungen des Koran: „Selig sind die Gläubigen, die beim Gebete demütig sind, sich vom thörichten Geschwätze

---

[1]) Nun gar eine Mehrzahl von Kindern!

[2]) Dass die götzendienerischen Araber sich häufig gewissenlos ihrer Kinder, besonders ihrer Töchter, entledigten, wenn deren Ernährung ihnen lästig wurde, wird an mehreren Stellen des Koran erwähnt.

fernhalten, das Almosen (die Armensteuer) geben, ihre Keuschheit bewahren, ihr Treuwort und Versprechen halten, und die (vorgeschriebenen) Gebete beobachten.“ Daneben werden dann Elternliebe, Freigebigkeit, Versöhnlichkeit empfohlen. Die Notwehr ist zwar erlaubt, und wer Unrecht mit Unrecht vergilt, verdient keinen Tadel, aber die Vergeltung des Bösen soll stets nur ein gleiches Böse sein (als wenn diese besonnene Abwägung bei verletzter Eigenliebe überhaupt möglich wäre), und wer seinem Beleidiger verzeiht und sich mit ihm aussöhnt, hat seinen Lohn bei Gott. — Dies ist das Wesentliche der muhammedanischen Ethik. Man vergleiche damit die Ethik der christlichen Bergpredigt, und der unendliche Abstand eines Muhammed von einem Jesus Christus wird sich sofort vollkommen klar ergeben.

Es verlohnt sich daher zum Schlusse auch kaum, noch den letzten der oben angeführten Aussprüche über Jesus, wornach derselbe vor Gott dem Adam gleich sei, den Er aus Erde geschaffen habe, näher zu betrachten. Dass Muh. den Propheten von Nazareth als nicht von einem irdischen Vater herstammend betrachtet, daher auch nirgends des Gatten der Maria erwähnt, und Jesus sogar als „das von Gott kommende Wort“ bezeichnet, haben wir bereits gesehen, aber auch zugleich, dass diesem letzteren Prädicate keine zu weitgehende Bedeutung beizumessen sei. Und so haben wir auch aus der Erklärung, dass vor Gott Jesus dem Adam gleich sei, wohl zu entnehmen, dass Muh. seinem Vorgänger Jesus einen hohen Wert zuschreibt, ihn im Grunde über sich selbst setzt, denn von sich behauptet er doch nirgends dergleichen [1]). Aber in dem tiefgeistigen Sinne, in welchem ein Paulus dieses Wort fasst: „Wie sie

[1]) S. 6, Ullm. S. 97 äussert er sich darüber ganz bestimmt: „Ich sage nicht zu euch, dass die Schätze Gottes in meiner Gewalt sind, auch nicht, dass ich Gottes Geheimnisse weiss; auch sage ich nicht, dass ich ein Engel bin, sondern ich folge nur Dem, was mir geoffenbart wurde.“

in Adam Alle sterben, also werden sie in Christo Alle lebendig gemacht werden.“ 1 Kor. 15, 22. „Wie es geschrieben stehet, der erste Mensch, Adam, ist gemacht in das natürliche Leben, und der letzte Adam in das geistige Leben“; ebendas. v. 45 und weiter Röm. 5, 18 — in diesem speculativen Sinne hat Muhammed, dem allerdings etwas von dieser paulinischen Anschauungsweise wohl zu Ohren gekommen sein muss, die Parallele von Jesus und Adam sicher nicht gefasst.

---

VI.

# Das Petrus-Evangelium.

Von

## A. Hilgenfeld.

„Das Petrus-Evangelium über Leiden und Auferstehung Jesu“ habe ich den Lesern dieser Zeitschrift (XXXVI, 4, 1893, S. 439—454) vorläufig dargelegt, gleichzeitig mit A. Harnack's erster Auflage der Schrift „Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus“, in den Texten und Untersuchungen, Band IX, Heft 2, erschienen zu Anfang Februars 1893: Harnack's „zweite verbesserte und erweiterte Auflage“ erschien im März 1893 und teilte in der Nachschrift vom 17. Februar bereits beträchtliche und bedeutsame Berichtigungen der Lesung M. Bouriant's, auf welcher bisher die Kenntnis von dem handschriftlichen Thatbestande beruhte, durch den in Ägypten anwesenden Robert L. Bensly mit. Am 29. März 1893 erhielt ich durch die Güte des Herrn Adolphe Lods in Paris dessen Schrift: L'Evangile et l'Apocalypse

de Pierre publiés pour la 1re fois d'après les photographies du monument de Gizéh avec une appendice sur les rectifications a apporter au texte grec du livre d'Hénoch, Paris 1893. Erst diese Ausgabe bietet den zuverlässigen Bestand der Handschrift und nötigt zu einem neuen Versuche, den Text des Bruchstückes möglichst herzustellen.

## I. Die Streitfrage über das Petrus-Evangelium.

Eine andere Nötigung, das Bruchstück des Petrus-Evg. abermals zu behandeln, liegt in der Verschiedenheit der Urteile und Auffassungen, welche bis jetzt hervorgetreten ist. Ich fand in diesem Bruchstücke die von mir längst vertretene Ansicht, dass das alte, nicht kanonische Evangelium, welches Justinus Martyr stark gebraucht hat, das Petrus-Evg. gewesen sein werde[1]), vollständig bestätigt und war von vorn herein geneigt, die dem Marcus-Evg. verwandte Übergangsstellung von dem Matthäus-Evg. zu dem Lucas-Evg. in diesem Bruchstücke wiederzufinden. A. Harnack, welchem die von C. A. Credner seit 1832 angeregten Untersuchungen über das Petrus-Evg, (namentlich bei Justinus) schon, wie der gewöhnlichen Theologie unserer Zeit, für „antiquirt" gegolten hatten, erkannte (S. 37 f.) dieses Bruchstück sofort als einen Teil des von Justinus stark gebrauchten ausserkanonischen Evangeliums. Harnack gab sich ausserordentliche Mühe, den Gebrauch des Petrus-Evg. in der alten Kirche noch weiter nachzuweisen. Dem Petrus-Evg. gab Harnack (S. 80) eine stattliche Reihe von Zeugen: „Nazaräer? Didache, Ignatius (?), Papias (?), Clemens Alex. (?), Doketan in Syrien, die Gemeinde von Rhossus, Serapion, Versio Syr. Cur., Origenes, Didarcalia [apostolorum], Eusebius (?), Pseudo-Ig-

---

[1]) Vgl. m. Krit. Untersuchungen über die Evangelien Justin's, der clem. Homilien u. Marcion's, 1850.

natius, Codd. Sangerm., Bobbiers., Akhmîm“, wahrscheinlich auch Cyrillus von Jerusalem (S. 59 f.). Aber „eine genaue Untersuchung des wichtigsten Problems, des Verhältnisses des Petrus-Evg. zu den kanonischen Evangelien“, wollte Harnack laut der Vorrede zur 2. Auflage „nicht unternehmen, so lange noch Hoffnung vorhanden ist, das Material selbst zu vermehren“. Er hat daher „auch die teilweise conträren Beobachtungen und Eindrücke“, welche ihm „bei dem Studium des Evangelienfragmentes geworden sind, wiedergegeben, ohne sie bereits überall auszugleichen“. Auch Lods (p. 59 f.) erkannte das Bruchstück sofort als Teil eines von Justinus stark benutzten ausserkanonischen Evangeliums, ging aber doch schon darin nicht ganz so weit, wie Harnack, dass er (p. 82) das Petrus-Evg. nicht geradezu für das Evangelium der Didascalia apostolorum zu erklären wagte. Über das Verhältnis des P. E. zu den kanonischen Evangelien kommt Lods (p. 72) zu dem Ergebnis, dass der Petrus-Evangelist wenigstens die beiden ersten kanonischen Evangelien vielleicht auch das dritte Evangelium benutzt, aber das vierte noch nicht gekannt haben werde.

Ganz anders wird das Petrus-Evg. nach dem neuen Funde geschätzt von Theodor Zahn: Das Evangelium des Petrus. Das kürzlich gefundene Fragment seines Textes aufs neue herausgegeben, übersetzt und untersucht, 1893 (mir zugegangen am 9. April). Das Vorwort beginnt: „Die neuen Entdeckungen auf dem Gebiet der altkirchlichen Literatur, an welchen unser Zeitalter so reich ist, üben ein strenges, aber stummes Gericht an Dem, was die „deutsche Wissenschaft“ auf diesem Gebiet an Vermutungen, Behauptungen und Verneinungen geleistet hat. Es wäre gewiss lehrreich, in dem vorliegenden Fall alles das, was seit C. Credner's „Beiträgen zur Einleitung in die heiligen Schriften“ (Bd. I „die Evangelien der Petriner oder Judenchristen“, 1832) über das P. E. geschrieben worden ist, an dem jetzt ans Licht gekommenen

Bruchstück desselben zu messen. Das wäre aber ein grausames Geschäft. Mir widerstrebt es um so mehr, als ich selbst in der glücklichen Lage bin, kaum ein Wort von dem, was ich im vorigen Jahre in der Geschichte des NTlichen Kanons (II, 742—751) über den Gegenstand habe drucken lassen, widerrufen zu müssen. Notwendig erscheint es, an meinem Teil dafür zu sorgen, dass ein neuer Fund wie dieser nicht sofort, statt aufklärend und befreiend zu wirken, künstlich zu einer neuen Quelle der Verwirrung gemacht werde."

Ich, der ich ja nach Credner hauptsächlich über das P. E. geschrieben habe, verzichte auf Zahn's edle Schonung und gehe mit aller Geneigtheit, mich belehren zu lassen, aber furchtlos an seine Eröffnungen. „Ein zusammenhängendes Stück dieses Ev. in die Hände zu bekommen, ist zumal für den, welcher etwas weiss von den Phantasien der Gelehrten über dieses wie über andere nicht kanonische Evv., über welche wir nur dürftige Berichte der Alten besitzen, eine wahre Freude. Wir besitzen ja manche Bücher, die wir apokryphe Evv. nennen, vollständig und auch so ziemlich in ihrem ursprünglichen Zustand, vor allem jene Ausschmückungen der Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, an welchen viele Christen schon des 2. Jahrhunderts ein grosses Gefallen hatten. Aber ihre verhältnismässig untergeordnete Bedeutung für die Geschichte des N. Testamentes in der Kirche ergibt sich schon daraus, dass sie gar nicht dazu bestimmt waren und unseres Wissens auch nicht dazu gebraucht worden sind, einer Gemeinde christlichen Namens in ihrem Gottesdienst als Grundlage der Erbauung und Belehrung zu dienen, wie dies vom Hebräer-Evg. [dem Evg. der christlichen Urgemeinde], vom Evg. Marcion's, vom Diatessaron Tatian's [dessen kirchlicher Gebrauch schon durch die Doctrina Addaei und noch von Theodoret haer. fab. I, 20 bezeugt ist] und sowohl nach den vorher reproducirten Nach-

richten als nach dem nun vorliegenden Stück vom P. E. gilt" (S. 5 f.).

So eröffnet uns denn Zahn, dessen Text und Übersetzung" des Bruchstückes (S. 7—15) noch ganz auf Bouriant's Abdruck beruht, zunächst Folgendes über „Geist und Art des Buchs" (S. 16—38). Das P. E. ist 1) in vollem Sinne pseudepigraph, 2) in späterer Sprache und zerfahrener Darstellung gehalten, 3) hinsichtlich des Verhältnisses der bei der Passion Christi zusammenwirkenden irdischen Machthaber „eine tendenziöse Umdichtung der einzigen, in allem Wesentlichen durch unsere 4 Evv. übereinstimmend wiedergegebenen geschichtlichen Überlieferung". Es vertritt 4) „eine Ansicht von der Person und der Natur des Herrn, welche sowohl seinem Tod als seiner Auferstehung eine ganz andere Bedeutung gibt, als sie nach der hierin wie in den andren hervorgehobenen Punkten gegenüber dem P. E. einhelligen Darstellung der vier Evangelisten diesen Ereignissen zukommt", nämlich die Unterscheidung eines doppelten Christus, wie einer doppelten Himmelfahrt.

Diese „durchaus tendenziöse und phantastische" Geschichte hat, wie uns S. 38—56 auseinandergesetzt wird, gar keine anderen Quellen, als die 4 kanonischen Evangelien, und zwar „in einem Text, welcher zu seiner Entwicklung schon einige Zeit seit der Entstehung dieser Evv. nötig gehabt hat." „Nur auf dem Boden einer tiefgehenden Unzufriedenheit mit den vorhandenen Evv. konnte ein Mensch die Idee fassen, unter dem angenommenen Namen des Petrus ein solches Evg. zu schreiben. Er wollte unter der Autorität des Ersten der Apostel den anderen Evv. Concurrenz machen und er wollte an Stelle der, gleichviel wie gut oder schlecht, überlieferten Geschichte eine, wie gezeigt, völlig geschichtswidrige Erzählung nach seinem Geschmack erdichten". Zwischen dem PE. und unseren 4 Evv. besteht „ein Verhältnis sklavischer und bettelhafter

Abhängigkeit einerseits und eine durchgeführte Opposition gegen Geist und Buchstaben derselben anderseits".

Der „Einfluss des P. E. auf die kirchliche Litteratur" (S. 57—70) kann bei solcher Beschaffenheit nur ein geringer gewesen sein. Zwar in der zweiten Recension der Pilatus-Acten und in der Didaskalie der Apostel, dieser syrisch erhaltenen Urgestalt der apostolischen Constitutionen, auch bei Aphraates, zeigt sich einiger Einfluss des PE., aber nimmermehr bei Justinus. Dass zu den Evv. der Kirche um 150, welche Justinus gebrauchte, das P. E. gehört habe, ist „eine der Behauptungen, welche darum nicht weniger absurd sind, weil man sie trotz aller Widerlegungen immer wieder vorzutragen für schicklich hält, ohne auch nur einen Versuch zu machen, uns anderen die Entwickelung oder vielmehr Revolution begreiflich und anschaulich zu machen, welche aus der Kirche von 150 die Kirche von 180 gemacht haben soll". Was Unsereiner in dieser Zeitschrift XXXIV (1891), II, S. 186 f., eingehend ausgeführt hat, kommt für Th. Zahn, dessen Gründe ich beleuchtet habe, nicht einmal in Betracht. Zahn erklärt es, ohne unsere Gründe nur zu beachten, gar für undenkbar, dass Justinus „das P. E. harmlos gelesen haben sollte, ohne dessen starke Abweichung von der kirchlichen Auffassung der Person, des Leidens, der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu mit Unwillen zu bemerken".

Schliesslich erhalten wir über den „Ursprung des PE." (S. 70—75) folgendes Ergebnis: „Das PE. ist einige Zeit vor Entstehung der wahrscheinlich von Cassian um 170 gestifteten Secte der Doketen, etwa um 140 oder 150, in Antiochien in einem Kreise entstanden, welcher mit der orientalischen Schule Valentin's entweder identisch oder doch innig verwandt war." Die orientalischen Valentinianer oder doch Geistesverwandte derselben haben unter dem Namen des Petrus, „des ersten Bischofes von Antiochien", ein 5. Ev. verfasst. „Gewiss wollten sie damit der Alleinherrschaft der 4 Evv. entgegentreten; sie scheuten

sich nicht, deren Darstellung in vielen Stücken auf den Kopf zu stellen. Dass sie aber, wie Marcion um dieselbe Zeit, durch ihr neues Ev. die 4 Evv. geradezu verdrängen wollten, ist nicht anzunehmen. Ist der Verfasser wirklich ein Anhänger jener anatolischen Lehre bei Clemens von Alexandrien, so zeigen die von Clemens aufbewahrten Fragmente, dass ihm dies nicht gelungen wäre, wenn er es beabsichtigte. Die geschichtliche Bedeutung des P. E. besteht vor allem darin, dass es die um 150 bereits fest begründete Alleinherrschaft der 4 kanonischen Evv. aufs neue beweist .... Einen eigentümlichen Wert aber hat das „Evangelium nach Petrus" dadurch, dass es uns deutlicher als andere Zeugen ein das Cap. 21 mitumfassendes Johannesevg. und ein mit Mc. 16, 8 abbrechendes Marcusevg. bezeugt". Die Kreise, aus welchen das P. E. hervorging, sollen die Alleinherrschaft der 4 kanonischen Evangelien schon als unerschütterlich erkannt, aber den aussichtslosen Versuch gemacht haben, deren Darstellung auch im 5. Evangelium grossenteils auf den Kopf zu stellen.

So verurteilt Zahn das Petrus-Evangelium, von welchem er doch nur ein Bruchstück kennt. Serapion, Bischof von Antiochien, welcher das ganze Petrus-Evg. kannte, hat um 200 u. Z. doch etwas anders geurteilt. Eusebius schreibt von ihm KG. VI, 12, 2—5: *ἕτερός τε συντεταγμένος αὐτῷ λόγος περὶ τοῦ λεγομένου κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου, ὃν πεποίηται ἀπελέγχων τὰ ψευδῶς ἐν αὐτῷ εἰρημένα, διά τινας ἐν τῇ κατὰ Ῥωσσὸν παροικίᾳ προφάσει τῆς εἰρημένης γραφῆς εἰς ἑτεροδόξους διδασκαλίας ἀποκείλαντας. ἀφ' ἧς εὔλογον βραχείας παραθέσθαι λέξεις, δι ὧν ἣν εἶχε περὶ τοῦ βιβλίου γνώμην προστίθησιν οὕτω γράφων·*

*Ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀπεκδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. ἐγὼ γὰρ γενόμενος παρ' ὑμῖν ὑπε-*
5 *νόουν τοὺς πάντας ὀρθῇ πίστει προσφέρεσθαι καὶ μὴ διελθὼν τὸ ὑπ' αὐτῶν προφερόμενον ὀνόματι Πέτρου εὐαγγέλιον εἶπον,*

ὅτι εἰ τοῦτό ἐστι μόνον τὸ δοκοῦν ὑμῖν παρέχειν μικροψυχίαν, ἀναγινωσκέσθω. νῦν δὲ μαθών, ὅτι αἱρέσει τινὶ ὁ νοῦς αὐτῶν ἐνεφώλευεν ἐκ τῶν λεχθέντων μοι, σπουδάσω πάλιν γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς. ὥστε, ἀδελφοί, προσδοκᾶτέ με ἐν τάχει. 10 ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, καταλαβόμενοι, ὁποίας ἦν αἱρέσεως ὁ Μαρκιανός, ὡς καὶ ἑαυτῷ ἠναντιοῦτο μὴ νοῶν ἃ ἐλάλει, μαθήσεσθε ἐξ ὧν ὑμῖν ἐγράφη. ἐδυνήθημεν γὰρ παρ' ἄλλων τῶν ἀσκησάντων αὐτὸ τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον, τουτέστι τῶν διαδόχων τῶν καταρξαμένων αὐτοῦ, οὓς Δοκητὰς καλοῦμεν 15 (τὰ γὰρ φρονήματα τὰ πλείονα ἐκείνων ἐστὶ τῆς διδασκαλίας), χρησάμενοι παρ' αὐτῶν διελθεῖν καὶ εὑρεῖν τὰ μὲν πλείονα τοῦ ὀρθοῦ λόγου τοῦ σωτῆρος, τινὰ δὲ προσδιεσταλμένα, ἃ καὶ ὑπετάξαμεν ὑμῖν.

11. ὑμεῖς em. Schwegler, Zahn, ἡμεῖς codd. et cet. edd. 12. ὡς καὶ Vales. Zahn, ὃς καὶ Rufin. (qui etiam), καὶ codd. et edd.

Serapion's Worte hat Eusebius so verstanden, dass in der Gemeinde von Rhosos in Kilikien Einige auf Anlass des PE. in heterodoxe Lehren verfallen waren. So ist Serapion wirklich zu verstehen. Als er in Rhosos war, ward ihm von Einigen, welche er vorher näher bezeichnet haben muss, und zu welchen sicher der später erwähnte Marcianus gehörte[1]), das den Namen des Petrus führende Evangelium vorgelegt mit der Bitte, dass er dessen Lesung gestatten möge. Dass man den Bischof nur gebeten habe, den Einzelnen die Privatlectüre des P. E. zu gestatten, ist eine Behauptung Zahn's (Gesch. d. NTl. Kanons II, 2, S. 748), welche selbst den Widerspruch des in der Hauptsache gleichgesinnten J. Kunze (das neu aufgefundene Bruchstück des sogen. Petrusevgl., 1893, S. 8 f.) hervorrufen musste. Zahn (Evg. d. Petrus S. 76 f.) wendet wohl ein: „Wie kann man das jeder Näherbestimmung ermangelnde ἀναγινώσκειν als einen technischen

[1]) Über Marcianus, den Wortführer der Fürsprecher des PE., muss Serapion vorher gehandelt haben, vgl. Z. 13 ἐξ ὧν ὑμῖν ἐγράφη.

Ausdruck für die gottesdienstliche Vorlesung bezeichnen"? Allein wer hätte schon zu Ende des 2. Jahrhunderts einen Bischof um die Erlaubnis gebeten, ein Buch zu Hause zu lesen? Das ἀναγινώσκεσθαι würde schon an sich ohne weiteres von einem 'legi in ecclesia' zu verstehen sein, was nach dem Muratorianum l. 73 bei der Petrus-Apokalypse schon Widerspruch erfuhr. Das 'legere licet' kam gar nicht in Frage. Nur ein 'legi oportet' (l. 77 f.) wird bei dem Hirten des Hermas anstatt der untersagten öffentlichen Vorlesung in der Gemeinde geboten. Das ἀναγινώσκεσθαι im Sinne kirchlicher Vorlesung zu verstehen, mutet Athanasius den Lesern seines 39. Festbriefes zu, wenigstens nachdem die nähere Bestimmung vorhergegangen ist[1]). Was Serapion vorher geschrieben hat, muss den Wortführer der Fürsprecher des PE. betroffen haben. Auf keinen Fall dürfen wir voraussetzen, dass er von kirchlicher Vorlesung nichts geschrieben habe oder dass nichts vorhergegangen sei, was das einfache ἀναγινωσκέσθω näher bestimmte. Das wiederholte αὐτῶν Z. 6. 9 erhält ja seine Näherbestimmung aus dem Vorhergehenden, wo auch von Marcianus (Z. 11), dem Hauptfreunde des PE., schon die Rede gewesen sein muss. Serapion war also bei seinem früheren Besuche in Rhosos von Leuten, an deren Spitze, wie es scheint, Marcianus stand, gebeten, ein nicht überliefertes Evangelium, welches den Namen des Petrus führte (Z. 6), mit Athanasius zu reden, ein οὐ κανονιζόμενον als ἀναγινωσκόμενον, oder zu gottesdienstlicher Vorlesung zu gestatten. Zahn (G. d. NTl. Kan. II, 2, S. 747 f.; Ev. d. P. S. 4. 76 f.) will nun nicht blos von gottesdienstlicher Vorlesung nichts wissen, sondern lässt auch die Anhänger Marcian's wegen ihrer privaten

---

[1]) γράφων ἀναγκαίως, ὡς ἔστι καὶ ἕτερα βιβλία τούτων ἔξωθεν, οὐ κανονιζόμενα μέν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προσερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς θεοσεβείας λόγον .... καὶ ὅμως, ἀγαπητοί, κἀκείνων ἀναγινωσκομένων καὶ τούτων κανονιζομένων οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη.

Vorliebe für das PE. getadelt und zur Rede gestellt sein lassen von der Mehrheit der Gemeinde in Rhosos, worüber sie sich bei dem Bischofe beschwert hätten. Wie ist es nur möglich, die Worte Serapion's so zu verstehen! Nicht den Fürsprechern des P. E. allein, sondern der ganzen Gemeinde in Rhosos hatte ja Serapion gesagt: „Wenn dies allein es ist, was euch Kleinmütigkeit zu bereiten scheint, so mag es vorgelesen werden." Das ὑμῖν Z. 7 nicht, wie Z. 4. 13 (vgl. Z. 10 πρὸς ὑμᾶς, Z. 11 ὑμεῖς), auf die Mehrheit der Gemeinde von Rhosos, sondern auf die von ihr unterschiedenen Marcianisten (Z. 6. 9 αὐτῶν) zu beziehen, haben wir durchaus kein Recht. Seine früheren Worte führt Serapion auch Z. 6 ein mit εἶπον ohne αὐτοῖς. Die Marcianisten, deren Rechtgläubigkeit damals selbst Serapion noch voraussetzte (Z. 5), deren versteckte Häresie er erst hinterher erfahren hat (Z. 8 f.) und erst jetzt an ihrem Führer der Gemeinde von Rhosos nachzuweisen unternimmt (Z. 11 f.), hatten die ganze Gemeinde deshalb kleinmütig gemacht, weil ihr das kostbare P. E. vorenthalten werde, und zu der Bitte bewogen, der Bischof möge dessen gottesdienstliche Vorlesung gestatten. Aus dem dringenden Wunsche der ganzen Gemeinde erklärt es sich, dass Serapion in der Meinung, die sämtlichen Fürsprecher des P. E. (Z. 5 τοὺς πάντας zu ergänzen nach dem gleich folgenden αὐτῶν) seien rechtgläubig, damals nachgab, ohne das gewünschte Evangelium durchzugehen. Zahn (Ev. d. P. S. 76) wendet gegen Kunze ein: „Wie konnte die Minorität zu Rhossus darüber, dass das P. E. nicht im dortigen Gottesdienst gelesen wurde, missmutig oder verdriesslich sein, wenn dies nicht entweder bisher üblich gewesen war, jetzt aber von der Majorität beanstandet wurde, oder die neuerdings von der Minorität gestellte Forderung, dass das PE. fortan im Gottesdienst gelesen werden solle, bei der Majorität auf Widerstand gestossen war"? Beides trifft gewiss nicht zu. Die rührige Minderheit, als deren Hauptführer Marcianus erscheint,

hatte vielmehr das Begehren der ganzen Gemeinde nach kirchlicher Vorlesung des PE. durchgesetzt, und der Bischof gab nach. Zahn (G. d. NTl. K. II, 2, S. 748 f.) behauptet auf alle Fälle zu viel: „Es wäre nicht nur eine zu allen Zeiten schwer begreifliche Fahrlässigkeit gewesen, wenn ein Bischof gottesdienstliche Vorlesung eines ihm nicht näher bekannten, seines Wissens in keiner katholischen Gemeinde bisher gebrauchten Buches [das sagt Serapion gar nicht] trotz vorhandenen Widerspruchs dagegen [welcher gar nicht stattfand] gestattet oder gar angeordnet hätte; es wäre auch eine unverständliche Ausnahme von allen kirchlichen Regeln, wie sie spätestens seit Marcion's Auftreten überall sich ausgebildet hatten und durch den Gegensatz zum Montanismus, dessen Verurteilung durch „die ganze Brüderschaft in der Welt" Serapion gebilligt hat (Eus. V, 19, 2), nur verschärft worden waren." Gerade hier zeigt es sich, dass die Alleinherrschaft der kanonischen Evangelien noch um 200 keineswegs so fest stand, dass nicht noch andere Evangelien mit Apostelnamen begehrt und von bischöflichen Häuptern der Kirche unter Umständen gewährt wurden. Jetzt aber hat Serapion erfahren, dass in einer Häresie sich versteckte ihre (der Fürsprecher für das PE.) Gesinnung von seinen Erlaubnisworten her [1]). Jetzt will er sich beeilen, wieder

[1]) Diese schon durch die Wortstellung empfohlene Verbindung des ἐκ τῶν λεχθέντων μοι mit ἐνεφώλευεν findet Zahn (G. d. NTl. K. II, 2, S. 745) sachlich unannehmbar; „denn dieses Imperfectum kann nicht eine seither eingetretene Folge der unvorsichtigen Äusserung Serapion's bezeichnen, sondern nur den dem Serapion damals noch unbekannten Zustand jener Leute zu der Zeit, da er in Rhosos war und so zu ihnen sprach." Aber es ist nicht abzusehen, weshalb der seit den Erlaubnisworten Serapion's dauernde Häresie-Schlupfwinkel der Fürsprecher für das PE. nicht durch das Imperfectum bezeichnet werden sollte. Wenn auch von Valesius eingeführt, ist sprachlich unannehmbar die Verbindung von ἐκ τ. λεχθ. μοι mit μαθών, wie Zahn übersetzt: „Nachdem aber durch die mir gewordenen Mitteilungen [wie nichtssagend wäre dann ἐκ τῶν λεχθέντων μοι, von

nach Rhosos zu kommen. Die Christen von Rhosos werden, nachdem sie begriffen, welcher Art von Häresie Marcianus angehörte, wie er auch sich selbst widersprach, nicht denkend, was er redete, lernen aus dem, was ihnen (von Serapion vorher) geschrieben ward. „Denn wir konnten von Anderen, welche eben dieses Evangelium eingeübt haben, d. h. von den Nachfolgern derjenigen, welche es eingeweiht haben [1]), welche (Nachfolger) wir Doketen nennen — denn die meisten Gedanken (der Nachfolger) gehören der Lehre jener (Doketen) an [2]) — es (das PE.), nachdem wir es uns verschafft hatten von ihnen, durchgehen und das Meiste von der rechten Lehre des Erlösers, einige Bestimmungen aber hinzugefügt finden [3]), was wir

---

μαθὼν überdies durch eine ganze Zeile getrennt!] erfahren habe, dass ihr Sinn sich in einer Ketzerei versteckt hielt" u. s. w. Serapion leitet ja gerade die Zurücknahme seiner Erlaubnisworte ein. Was er Z. 6 mit εἶπον einführte, drückt er Z. 9 aus: ἐκ τῶν λεχθέντων μοι.

[1]) Mit Recht bezieht Zahn das αὐτοῦ Z. 15 auf das zunächst vorher genannte εὐαγγέλιον Πέτρου, nicht auf den beträchtlich früher genannten Marcianus. Die Einführung des PE. als einer h. Schrift wird als Einweihung bezeichnet.

[2]) Unannehmbar ist Zahn's Übersetzung: „denn die meisten Gedanken (des PE) gehören der Lehre jener (der Doketen) an." Nach dem Zusammenhange begründet Serapion die Bezeichnung der Nachfolger jener, welche das PE. eingeweiht haben, als Doketen, was sie auch nach seiner Ansicht nicht nach ihrem ganzen Denken waren. Sein Urteil über das PE. folgt erst Z. 17. 18. Δοκηταὶ war ein neuer Ketzername, bei Hippolytus noch nicht in dem Syntagma, sondern erst in dem Elenchos gegen 222 (VIII, 2. 12—15). Von Clemens v. Alex. Strom. III, 13, 91. 92 wird Julius Cassianus, hervorgegangen aus der Schule Valentin's, genannt ὁ τῆς δοκήσεως ἐξάρχων. Daher Strom. VII, 17. 108 ἡ τῶν Δοκητῶν αἵρεσις. Vgl. m. Ketzergeschichte d. Urchr. S. 43. 66 f. 546 f. Unter diese neue Häresie konnte auch Serapion die Nachfolger derjenigen, welche das PE. eingeweiht hatten, noch nicht gänzlich stellen. Gleichwohl schreibt er diese Häresie dem Marcianus bereits zu (Z. 11).

[3]) Zahn (Gesch. d. NTl. Kan. S. 746, (Ev. d. Petr. S. 5. 77) übersetzt προσδιεσταλμένα „an Geboten hinzugefügt". Aber selbst wenn man διαστέλλεσθαι nach dem NT. als „gebieten" fasst, braucht

auch darunter gefügt haben für euch.“ Dem PE. sagt also Serapion keineswegs nach, dass es meist die Gedanken der Doketen enthalte, welche er nicht einmal bei denjenigen, welche dieses Evangelium eingeweiht hatten, sondern erst bei deren Nachfolgern grösserenteils wieder findet, namentlich bei ihrem Wortführer Marcianus. Dem PE. stellt er vielmehr das überwiegend günstige Zeugnis aus, dass es, abgesehen von einigen Zuthaten, die rechte Lehre des Erlösers enthielt.

Auch Origenes hat noch das ganze PE. gekannt und ohne Missbilligung bemerkt, dass einige Zeitgenossen die Brüder Jesu (Mt. 13, 55) nach Überlieferung dieses Evangeliums und des Jacobus-Buches (vgl. Protev. Jac. c. 9) für Söhne Josephs aus einer früheren Ehefrau (als Maria) erklärten[1]. Dass diese später in der Kirche weitverbreitete Meinung nicht eine doketische Ansicht von Christus zur notwendigen Voraussetzung hat, giebt Zahn (Ev. d. P. S. 3 f.) zu. Dagegen ist freilich nichts einzuwenden, dass eine solche Ansicht einem gewissen Doketismus günstig sein konnte[2]. Aber unter die von den Häretikern unter

man nicht an asketische Lebensvorschriften zu denken. Jedes Jesuswort in einem Evangelium sollte an und für sich ein Gebot sein, und die einzig nachweisbare Bedeutung von *προσδιαστέλλεσθαι* ist auch nach Zahn „eine Forderung [richtiger: Bestimmung] oder Bedingung hinzufügen“, was auch hier vollkommen ausreicht.

[1]) In Matth. Tom. X, 17: *τοὺς δὲ ἀδελφοὺς Ἰησοῦ φασί τινες εἶναι, ἐκ παραδόσεως ὁρμώμενοι τοῦ κατὰ Πέτρον εὐαγγελίου καὶ τῆς βίβλου Ἰακώβου, υἱοὺς Ἰωσὴφ ἐκ προτέρας γυναικὸς συνῳκηκυίας αὐτῷ πρὸ Μαρίας.*

[2]) Wird, wie ich meine, das PE. V. 16 schon durch den Barnabasbrief bezeugt, so kann man diesen Zug wohl noch etwas weiter verfolgen. Barnab. epi. c. 12 p. 33, 10. 11 m. 2. Ausgabe lesen wir: *ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχ ὁ υἱὸς ἀνθρώπου, ἀλλ᾽ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς.* Zu solcher Verwerfung der Selbstbezeichnung Jesu als des „Menschensohnes“ konnte Barnabas schwerlich anders als auf Grund eines eigenen Evangeliums kommen. War dieses, wie ich unten ausführen werde, das PE., so hat dasselbe jene Selbstbezeichnung Jesu schon beseitigt. Jesus sollte Menschen weder als Vater noch als eigentliche Brüder haben. Das Menschliche an ihm

den Namen der Apostel vorgebrachten Evangelien hat doch erst Eusebius KG. III, 25, 6 (vgl. III, 3, 2) das PE. gestellt, nach ihm Hieronymus de vir. illustr. c. 1. Und unter den verbotenen Büchern verzeichnet Gelasius (Decretum de libris recipiendis et non recipiendis) auch das Evangelium nomine Petri apostoli apocryphum. Halten wir uns an Serapion und Origenes, so können wir Zahn's verwerfendem Urteile nicht vorweg zustimmen.

## II. Der Text des Bruchstückes des Petrus-Evangeliums.

Von dem aufgefundenen Bruchstücke des P. E. ist der handschriftliche Bestand erst jetzt genau festgestellt. Daher hier ein neuer Versuch, den Text herzustellen, in welchem auch die zahlreichen Ratgeber Harnack's zu berücksichtigen sind: B = Bouriant, Bl. = Blass, D = Diels, Gbh. = v. Gebhardt, Hn. = Harnack, Hr. = Harris, Hg. = Hilgenfeld (in dieser Zeitschrift XXXVI, 4), L = Lods, Z = Zahn.

[1] *Τ[ῶν] δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας οὐδὲ Ἡρώδης οὐδέ τις τῶν κριτῶν αὐτοῦ. κ[αὶ μὴ] βουληθέντων νίψασθαι ἀνέστη Πειλᾶτος.* [2] *καὶ τότε κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παρ[αλη]μφθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς ὅτι ὅσα ἐκέλευσα ὑμῖν ποιῆσαι αὐτῷ ποιήσατε.*

---

V. 1. *οὐδέ τις* scripsi (cf. v. 8 *τις αὐτῶν* v. 13 *εἷς δέ τις τῶν κακούργων*, v. 16 *τις αὐτῶν*), *ουδε εις* vel *ουδε τις* C, *οὐδὲ εἷς* L Z, *οὐδ' εἷς* Hn. — *κ* . . . . C, *κ[αὶ μὴ]* L, *καὶ [μὴ]* Hn. suadente Murray, cf. Origen. in Matth. comm. ser. 124), *καί τινων* Z. — *πειλατης* C.

---

ist lediglich, mit Barnabas c. 7 p. 18, 6. c. 11 p. 30. 9. 10 zu reden, *τὸ σκεῦος τοῦ πνεύματος αὐτοῦ*. Dahin weist auch wohl Barnab. epi. c. 12 p. 34, 7. 8 *ἴδε πῶς Δαυὶδ λέγει αὐτὸν κύριον καὶ υἱὸν οὐ λέγει*. Mit dem „Menschensohne“ ward wohl auch der „Sohn Davids“ getilgt.

[3]*ἱστήκει δὲ ἐκεῖ Ἰωσὴφ ὁ φίλος Πειλάτου καὶ τοῦ κυρίου· καὶ εἰδὼς ὅτι σταυρίσκειν αὐτὸν μέλλουσιν ἦλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾔτησε τὸ σῶμα τοῦ κυρίου πρὸς ταφήν.* [4]*καὶ ὁ Πειλᾶτος πέμψας πρὸς Ἡρώδην ᾔτησεν αὐτοῦ τὸ σῶμα.* [5]*καὶ ὁ Ἡρώδης ἔφη Ἀδελφὲ Πειλᾶτε, εἰ καὶ μή τις αὐτὸν ᾐτήκει, ἡμεῖς αὐτὸν ἐθάπτομεν, ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει· γέγραπται γὰρ ἐν τῷ νόμῳ ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν.*

[6]*οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον ὤθουν αὐτὸν τρέχοντες καὶ ἔλεγον Σύρωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐξουσίαν αὐτοῦ ἐσχηκότες.* [7]*καὶ πορφύραν αὐτὸν περιέβαλον καὶ ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως λέγοντες Δικαίως κρῖνε, βασιλεῦ τοῦ Ἰσραήλ.* [8]*καί τις αὐτῶν ἐνεγκὼν στέφανον ἀκάνθινον ἔθηκεν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς τοῦ κυρίου.* [9]*καὶ ἕτεροι ἑστῶτες ἐνέπτυον αὐτοῦ ταῖς ὄψεσι, καὶ ἄλλοι τὰς σιαγόνας αὐτοῦ ἐράπισαν, ἕτεροι καλάμῳ ἔνυσσον αὐτόν. καί τινες αὐτὸν ἐμάστιζον λέγοντες Ταύτῃ τῇ τιμῇ τιμήσωμεν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.*

[10]*καὶ ἤνεγκον δύο κακούργους καὶ ἐσταύρωσαν ἀνὰ μέσον αὐτῶν τὸν κύριον· αὐτὸς δὲ ἐσιώπα ὡς μηδένα πόνον ἔχων.* [11]*καὶ ὅτε ὤρθωσαν τὸν σταυρὸν ἐπέγραψαν, ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τοῦ Ἰσραήλ.* [12]*καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς.* [13]*εἷς δέ τις τῶν κακούργων ἐκείνων ὠνείδισεν αὐτοὺς λέγων Ἡμεῖς διὰ τὰ κακὰ ἃ ἐποιήσαμεν οὕτω πεπόνθαμεν, οὗτος*

---

3. *ιστηκει* C, *ἤκει* B. et sqq. — 5. *και παρεδωκεν αυτον τω λαω* C, om. B. et sqq.

6. *κῡ* (*κύριον*) C. — *αυτων* C. — *συρωμεν* C (Hr. Hn.), *ευρωμεν* B et sqq., *αἴρωμεν* Z. 7. *περιέβαλον* (cf. Ioan. 19, 2) em. Hg. L Z, *περιεβαλλον* C Hn. al. 9. *τιμησωμεν* (non *τιμησαμεν*) C Hg. L, *ἐτιμήσαμεν* Hn. Z.

10. *εσιωπα ως* (non *εσιωπασας*) C Hn. suadentibus Gbh., Bl., Robinson, Hartel Z. *μηδένα* Hg. L, *μηδεν* C Hn. Z. *πονον* C Hn. et sqq., *πόνου* Z. 11. *ὅτε ὤρθωσαν* Hn. et sqq. edd., *οτιε ωρθωσαν* C. *σταυρὸν* edd., *σταυρων* C. 13. *ωνειδησεν* C. *οὗτος δε* edd., *ουτως δε* C.

δὲ σωτὴρ γενόμενος τῶν ἀνθρώπων τί ἠδίκησεν ὑμᾶς; [14] καὶ ἀγανακτήσαντες ἐπ' αὐτῷ ἐκέλευσαν ἵνα μὴ σκελοκοπηθῇ, ὅπως βασανιζόμενος ἀποθάνοι.

[15] ἦν δὲ μεσημβρία· καὶ σκότος κατέσχε πᾶσαν τὴν Ἰουδαίαν, καὶ ἐθορυβοῦντο καὶ ἠγωνίων, μήποτε ὁ ἥλιος ἔδυ, ἐπειδὴ ἔτι ἔζη. γέγραπται γὰρ αὐτοῖς ἥλιον μὴ δῦναι ἐπὶ πεφονευμένῳ. [16] καί τις αὐτῶν εἶπεν Ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους. καὶ κεράσαντες ἐπότισαν [17] καὶ ἐπλήρωσαν πάντα καὶ ἐτελείωσαν κατὰ τῆς κεφαλῆς αὐτῶν τὰ ἁμαρτήματα. [18] περιήρχοντο δὲ πολλοὶ μετὰ λύχνων νομίζοντες ὅτι νύξ ἐστιν αἰσία. [19] καὶ ὁ κύριος ἀνεβόησε λέγων Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με· καὶ εἰπὼν ἀνελήφθη.

[20] καὶ αὐτῆς ὥρας διεράγη τὸ καταπέτασμα τοῦ ναοῦ τῆς Ἱερουσαλὴμ εἰς δύο. [21] καὶ τότε ἀπέσπασαν τοὺς ἥλους ἀπὸ τῶν χειρῶν τοῦ κυρίου καὶ ἔθηκαν αὐτὸν ἐπὶ τῆς γῆς, καὶ ἡ γῆ πᾶσα ἐσείσθη, καὶ φόβος μέγας ἐγένετο. [22] τότε ἥλιος ἔλαμψε, καὶ εὑρέθη ὥρα ἐνάτη. [23] ἐχάρησαν δὲ οἱ Ἰουδαῖοι καὶ δεδώκασι τῷ Ἰωσὴφ τὸ σῶμα αὐτοῦ, ἵνα αὐτὸ θάψῃ, ἐπειδὴ θεασάμενος ἦν ὅσα ἀγαθὰ ἐποίησεν. [24] λαβὼν δὲ τὸν κύριον ἔλουσε καὶ εἴλησε σινδόνι καὶ εἰσήγαγεν εἰς ἴδιον τάφον καλούμενον κῆπον Ἰωσήφ.

[25] τότε οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς γνόντες, οἷον κακὸν ἑαυτοῖς ἐποίησαν, ἤρξαντο κόπτεσθαι καὶ

---

14. αποθανοι C Hg. L al., ἀποθάνῃ Hn. suadente Gbh.

15. ηγωνιων (non ηγωνισαν) C. εδυ (non εδυε) C. γαρ add. Hn. Hg. al., om. C L. πεφωνευμενω C. 18. περιηρχοντο (non περιερχοντο) C. ἐστιν αἰσία (noctem esse faustam) emendavi (αἴσιος iam apud Pindarum adiectivum trium terminationum), εστιν εσα corrigé in εστιν επεσαντο C, ἐστιν καὶ ἐπέσαντο Hn. al., ἐστιν καὶ ἀνεπέσαντο L, ἐστιν καὶ ἐπαίσαντο (a παίω) Hg. 19. η δυναμις μου η δυναμις κατελειψας με C, Ἡ δύναμίς μου, ἡ δύναμις κατέλειψάς με; L, Ἡ δύναμις μου, ἡ δύναμίς μου κατέλειψας με Hn. Hg. Z (sine μου sec).

20. αὐτῆς ὥρας L, αυτος ωρας C, αὐτῆς τῆς ὥρας Hn. Hg. Z. 21. εσειςθη (non εγειςθη) C. „εγεντε corr. en εγενετο“ C. 22. ευρεθη (non ευρηθη) C. 23. ἵνα edd., ινι C. 24. ειλησε C L, ἐνείλησε Hn. (suadentibus Gbh. Bl.) Z. σινδονιν C.

25. οι ερεις C. γνοντες (non ιδοντες) C.

*λέγειν Οὐαὶ ταῖς ἁμαρτίαις ἡμῶν, ἤγγισεν ἡ κρίσις καὶ τὸ τέλος Ἱερουσαλήμ.* [26] *ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου ἐλυπούμην καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα· ἐζητούμεθα γὰρ ὑπ' αὐτῶν ὡς κακοῦργοι καὶ ὡς τὸν ναὸν θέλοντες ἐμπρῆσαι.* [27] *ἐπὶ δὲ τούτοις πᾶσιν ἐνηστεύομεν καὶ ἐκαθεζόμεθα πενθοῦντες καὶ κλαίοντες νυκτὸς καὶ ἡμέρας ἕως τοῦ σαββάτου.*

[28] *συναχθέντες δὲ οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι πρὸς ἀλλήλους, ἀκούσαντες ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει καὶ κόπτεται τὰ στήθη λέγοντες, ὅτι εἰ τῷ θανάτῳ αὐτοῦ ταῦτα τὰ μέγιστα σημεῖα γέγοιεν, ἴδετε ὁπόσον δίκαιός ἐστιν,* [29] *ἐφοβήθησαν οἱ πρεσβύτεροι καὶ ἦλθον πρὸς Πειλᾶτον δεόμενοι αὐτοῦ καὶ λέγοντες.* [30] *Παράδος ἡμῖν στρατιώτας, ἵνα φυλάξωσι τὸ μνῆμα αὐτοῦ ἐπὶ τρεῖς ἡμ[έρας], μήποτε ἐλθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ κλέψωσιν αὐτόν, καὶ ὑπολάβῃ ὁ λαός, ὅτι ἐκ νεκρῶν ἀνέστη, καὶ ποιήσωσιν ἡμῖν κακά.* [31] *ὁ δὲ Πειλᾶτος παραδέδωκεν αὐτοῖς Πετρώνιον τὸν κεντυρίωνα μετὰ στρατιωτῶν φυλάσσειν τὸν τάφον. καὶ σὺν αὐτοῖς ἦλθον πρεσβύτεροι καὶ γραμματεῖς ἐπὶ τὸ μνῆμα.* [32] *καὶ κυλίσαντες λίθον μέγαν κατὰ τοῦ κεντυρίωνος καὶ τῶν στρατιωτῶν ὁμοῦ πάντες οἱ ὄντες ἐκεῖ ἔθηκαν ἐπὶ τῇ θύρᾳ τοῦ μνήματος.* [33] *καὶ ἐπέχρισαν ἑπτὰ σφραγῖδας καὶ σκηνὴν ἐκεῖ πήξαντες ἐφύλαξαν.* [34] *πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου ἦλθεν ὄχλος ἀπὸ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς περιχώρου, ἵνα ἴδωσι τὸ μνημεῖον ἐσφραγισμένον.*

[35] *τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, φυλασσόντων τῶν στρατιωτῶν ἀνὰ δύο κατὰ φρουράν, μεγάλη φωνὴ ἐγένετο ἐν τῷ οὐρανῷ.* [36] *καὶ εἶδον ἀνοιχθέντας τοὺς οὐρα[ν]οὺς καὶ δύο ἄνδρας κατελθόντας ἐκεῖθεν πολὺ φέγγος ἔχοντας καὶ*

---

27. *ενηστευομεν* (non *ενηστενομεν*) C.

28. *συναχθεντος* (non *συναχθεντες*) C. *ὁπόσον* Hn. (suadente D) Z, *οτι ποσον* C L. 30. *φυλάξωσι* (cf. v. 31) Hg. Z, *φυλαξω* C, *φυλαξωμεν* Hn. L al. 31. *στρατιωτον* C. 32. *κατα* C, *μετὰ* Hn. L Z al. *ομου* (non *ομοι*) C. 33. *επεχρεισαν* C.

35. *ηι* C. *δυο δυο* C. 36. *ἀνοιχθέντας* edd., *ανοιχθεντες* C. *ἐκεῖθεν* Gbh. Hn. L, *εκειθε* C. *εγγισαντας* (non *επισαντας*) C.

ἐγγίσαντας τῷ τάφῳ. [37] ὁ δὲ λίθος ἐκεῖνος ὁ βεβλημένος ἐπὶ τῇ θύρᾳ ἀφ' ἑαυτοῦ κυλισθεὶς ἀπεχώρησε παρὰ μέρος, καὶ ὁ τάφος ἠνοίγη, καὶ ἀμφότεροι οἱ νεανίσκοι εἰσῆλθον. [38] ἰδόντες οὖν οἱ στρατιῶται ἐκεῖνοι ἐξύπνισαν τὸν κεντυρίωνα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους· παρῆσαν γὰρ καὶ αὐτοὶ φυλάσσοντες. [39] καὶ ἐξηγουμένων αὐτῶν ἃ εἶδον πάλιν ὁρῶσιν ἐξελθόντας ἀπὸ τοῦ τάφου τρεῖς ἄνδρας καὶ τοὺς δύο τὸν ἕνα ὑπορθοῦντας καὶ σταυρὸν ἀκολουθοῦντα αὐτοῖς, [40] καὶ τῶν μὲν δύο τὴν κεφαλὴν χωροῦσαν μέχρι τοῦ οὐρανοῦ, τοῦ δὲ χειραγωγουμένου ὑπ' αὐτῶν ὑπερβαίνουσαν τοὺς οὐρανούς. [41] καὶ φωνῆς ἤκουον ἐκ τῶν οὐρανῶν λεγούσης· Ἐκήρυξας τοῖς κεκοινωμένοις καὶ ὑπακοῇ. [42] ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ τὸ Ναί. [43] συνεσκέπτοντο οὖν ἀλλήλοις ἐκεῖνοι ἀπελθεῖν καὶ ἐνφανίσαι ταῦτα τῷ Πειλάτῳ. [44] καὶ ἔτι διανοουμένων αὐτῶν φαίνονται πάλιν ἀνοιχθέντες οἱ οὐρανοὶ καὶ ἄνθρωπός τις κατελθὼν καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ μνῆμα.

[45] ταῦτα ἰδόντες οἱ περὶ τὸν κεντυρίωνα νυκτὸς ἔσπευσαν πρὸς Πειλᾶτον ἀφέντες τὸν τάφον, ὃν ἐφύλασσον, καὶ ἐξηγήσαντο πάντα ἅπερ εἶδον ἀγωνιῶντες μεγάλως καὶ λέγοντες· Ἀληθῶς υἱὸς ἦν θεοῦ. [46] ἀποκριθεὶς ὁ Πειλᾶτος ἔφη· Ἐγὼ καθαρεύω τοῦ αἵματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, ὑμῖν δὲ τοῦτο ἔδοξεν. [47] εἶτα προσελθόντες πάντες ἐδέοντο αὐτοῦ καὶ παρεκάλουν κελεῦσαι τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδενὶ εἰπεῖν ἃ εἶδον. [48] Συμφέρει γάρ, φασίν, ἡμῖν ὀφλῆσαι μεγίστην ἁμαρτίαν ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας

---

37. λειθος C. ἀπεχώρησε Gbh. Bl. Hn., επεχωρησε C, ὑπεχώρησε Z. ενοιγη C. 38. και αυτοι (και αν οι secundum B) C. 39. ὁρῶσιν ἐξελθόντας edd., ορασιν εξελθοντος C. ἄνδρας edd., ανδρες C. ακολοθουντα C. 40. χειραγωγουμένου L Hn. al., χειρατωτουμενου C. 41. φωνῆς edd., φωνη C. 41. 42. ἐκήρυξας τοῖς κεκοινωμένοις (vel κοινουμένοις) καὶ ὑπακοῇ· ἠκούετο ἀπὸ τοῦ σταυροῦ τὸ Ναί scripsi, εκηρυξας τυις κοινωμενοις και υπακοη ηκουετο απο του σταυρου τιναι C (ubi τιναι non satis certum est), ἐκήρυξας τοῖς κοιμωμένοις; καὶ ὑπακοὴ ἠκούετο ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ ὅτι ναί Hn. L. Z.

44. κατελθον C. 45. κεντυρωνα C. ἀγωνιῶντες edd., απανιωντες C. 46. ὑμῖν edd., ημιν C. 47. καὶ παρεκάλουν edd., καιπερ εκαλουν C, κεντυριων C. μηδενὶ Z, μηδεν C et ceteri edd. α ειδον C et edd., ὧν εἶδον Bl.

τοῦ λαοῦ τῶν Ἰουδαίων καὶ λιθασθῆναι. [49]ἐκέλευσεν οὖν ὁ Πειλᾶτος τῷ κεντυρίωνι καὶ τοῖς στρατιώταις μηδὲν εἰπεῖν.

[50]ὄρθρου δὲ τῆς κυριακῆς Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ κυρίου φοβουμένη διὰ τοὺς Ἰουδαίους, ἐπειδὴ ἐφλέγοντο ὑπὸ τῆς ὀργῆς, οὐκ ἐποίησεν ἐπὶ τῷ μνήματι τοῦ κυρίου ἃ εἰώθεσαν ποιεῖν αἱ γυναῖκες ἐπὶ τοῖς ἀποθνήσκουσι τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς. [51]καὶ λαβοῦσα μεθ' ἑαυτῆς τὰς φίλας ἦλθε ἐπὶ τὸ μνημεῖον, ὅπου ἦν τεθείς. [52]καὶ ἐφοβοῦντο, μὴ ἴδωσιν αὐτὰς οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ ελεγον Εἰ καὶ μὴ ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ᾗ ἐσταυρώθη ἐδυνήθημεν κλαῦσαι καὶ κόψασθαι, κἂν νῦν ἐπὶ τοῦ μνήματος αὐτοῦ ποιήσωμεν ταῦτα. [53]τίς δὲ ἀποκυλίσει ἡμῖν καὶ τὸν λίθον τὸν τεθέντα ἐπὶ τῆς θύρας τοῦ μνημείου, ἵνα εἰσελθοῦσαι παρακαθεσθῶμεν αὐτῷ καὶ ποιήσωμεν τὰ ὀφειλόμενα; [54]μέγας γὰρ ἦν ὁ λίθος· καὶ φοβούμεθα, μή τις ἡμᾶς ἴδῃ. καὶ εἰ μὴ δυνάμεθα, κἂν ἐπὶ τῆς θύρας βάλωμεν ἃ φέρομεν εἰς μνημοσύνην αὐτοῦ· κλαύσομεν καὶ κοψόμεθα, ἕως ἔλθωμεν εἰς τὸν οἶκον ἡμῶν.

[55]καὶ ἀπελθοῦσαι εὗρον τὸν τάφον ἠνεῳγμένον. καὶ προσελθοῦσαι παρέκυψαν ἐκεῖ καὶ ὁρῶσιν ἐκεῖ τινὰ νεανίσκον καθεζόμενον ἐν μέσῳ τοῦ τάφου, ὡραῖον καὶ περιβεβλημένον στολὴν λαμπροτάτην, ὅστις ἔφη αὐταῖς [56]Τί ἤλθατε; τίνα ζητεῖτε, μὴ τὸν σταυρωθέντα ἐκεῖνον; ἀνέστη καὶ ἀπῆλθεν. εἰ δὲ μὴ πιστεύετε, παρακύψατε καὶ ἴδατε τὸν τόπον, ἔνθα ἔκειτο, ἐκεῖ ὅτι οὐκ ἔστιν· ἀνέστη γὰρ καὶ ἀπῆλθεν ἐκεῖ ὅθεν ἀπεστάλη. [57]τότε αἱ γυναῖκες φοβηθεῖσαι ἔφυγον.

[58]ἦν δὲ τελευταία ἡμέρα τῶν ἀζύμων, καὶ πολλοί τινες ἐξήρχοντο ὑποστρέφοντες εἰς τοὺς οἴκους αὐτῶν, τῆς ἑορτῆς παυσαμένης. [59]ἡμεῖς δὲ οἱ δώδεκα μαθηταὶ τοῦ κυρίου

49. τῷ κεντυρίωνι edd., των κεντυριων C.

50. ὄρθρου edd., ορθου C. L., ἡ Μαγδαληνὴ L, μαγδαλινη C. τοῖς ἀγαπωμένοις αὐταῖς scripsi suadente M. Fränkel, και τοις αγαπωμενοις αυταις C (non αυτοις) et edd. (αὐταῖς). 51. καὶ λαβοῦσα scripsi, λαβουσα C et edd. 52. κοψεσθαι C. κἂν em. Bl. Hn. L Z, και C. 53. οφιλομενα C.

55. ἐν μέσῳ Gbh. Hn. Z, μεσω C L. πιστευεται C. ἔκειτο, ἐκεῖ scripsi, „εκει avec το ajouté au dessus" C, ἔκειτο edd. 56. γαρ C Hn. et sqq. edd., om. Z. 57. φοβηθεῖσαι edd., φοβηθεις C.

58. παυσαμινης C.

ἐκλαίομεν καὶ ἐλυποίμεθα, καὶ ἕκαστος λυπούμενος διὰ τὸ συμβὰν ἀπηλλάγη εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. [60]ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος καὶ Ἀνδρέας ὁ ἀδελφός μου λαβόντες ἡμῶν τὰ λίνα ἀπήλθαμεν εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἦν σὺν ἡμῖν Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου, ὃν κύριος . . . . .

---

60. θαλλασσαν C. $\overline{\kappa\varsigma}$ C, κύριος Hn. et sqq. edd., ὁ κύριος Z.

## III. Die geschichtlichen Voraussetzungen des Bruchstückes.

Sollen wir uns dieses Bruchstückes als eines wichtigen Überbleibsels von einem alten, bereits von Justinus gebrauchten Evangeliums, als eines Denkmals aus der Bildungszeit der Evangelien erfreuen, oder sollen wir es mit Zahn als ein ebenso heimtückisches wie ohnmächtiges Machwerk gegen unsere 4 kanonischen Evangelien verurteilen?

Dieses Evangelium führt den Namen des Petrus ohne Zweifel mit Unrecht. Der Verfasser giebt sich V. 26. 27 als einen von den unmittelbaren Jüngern Jesu, V. 59 als einen von den Zwölf und nennt sich V. 60 ausdrücklich: ἐγὼ δὲ Σίμων Πέτρος. Dieses Evangelium nennt also Zahn (S. 16 f.) „pseudepigraph in dem vollen Sinne dieses Worts, in welchem es unsere Evv. auch dann nicht wären, wenn sie unecht wären". Richtig ist, dass unsere beiden ersten Evangelisten ihr Ich nirgends hervortreten lassen, dass in dem ersten Evangelium (Mt. 9, 9) von Matthäus, dessen Namen es führt, in der 3. Person die Rede ist. Unser dritter Evangelist lässt nur in dem Vorworte (Luc. 1, 1—4) sein Ich hervortreten, nennt aber in seinem Evangelium ebenso wenig seinen Namen, wie in der Apostelgeschichte, wo das wiederholt auftretende „Wir" gewiss eine eigene Bedeutung hat. Unser vierter Evangelist schreibt wohl Joh. 1, 14 ἐν ἡμῖν, was jedoch nicht mehr als Luc. 1, 1 zu bedeuten braucht. Den Apostel,

dessen Namen sein Werk führt, bezeichnet der 4. Evangelist (Joh. 13, 23. 19, 26. 35. 20, 2. 21, 7—20) so schleierhaft und als den Jünger, welchen Jesus liebte, mit solcher Überhebung über die anderen Apostel (vgl. m. Einl. in d. NT. S. 732), dass man Joh. 21, 24, wo diesem Jünger ein „Wir" gegenübertritt, nicht einmal braucht, um solche Schleiermacherei zu durchschauen. Offener ist der Petrus-Evangelist auf alle Fälle, wenn er sich geradezu Petrus nennt. So muss er sich allerdings schon vor unserm Bruchstücke genannt haben, wenn seine Leser V. 26 *ἐγὼ δὲ μετὰ τῶν ἑταίρων μου* verstehen sollten. Hat er, wie nicht zu bezweifeln ist, seine Berufung zur Menschenfischerei erzählt, so kann er sich nicht, wie Mt. 4, 18. Mc. 1, 16, als *Σίμωνα* in der 3. Person eingeführt haben. Ohne Zweifel wird er auch sein Bekenntnis Mt. 16, 16 f. Mc. 8, 29 f. in der 1. Person erzählt haben. Dieses ganze Evangelium in der Haltung selbsterlebter Geschichte durfte man wohl *ἀπομνημονεύματα Πέτρου* nennen.

Harnack (S. 39), Lods (p. 59 sq.) u. A. fanden diese Denkwürdigkeiten des Petrus wieder bei dem Märtyrer Justinus Dial. c. 106: *καὶ τὸ εἰπεῖν μετωνομακέναι αὐτὸν (Ἰησοῦν) Πέτρον ἕνα τῶν ἀποστόλων καὶ γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ (Πέτρου) γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς κτλ.* Das *αὐτοῦ* bezieht auch Zahn (G. d. NT. Kan. I, 1, S. 511) auf Petrus, besteht aber auch jetzt noch (Ev. d. P. S. 67) auf der Behauptung, dass Justinus als *ἀπομνημονεύματα Πέρου* angeführt habe Mc. 3, 16. 17 *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον, καὶ Ἰάκωβον τὸν τοῦ Ζεβεδαίου καὶ Ἰωάνην τὸν ἀδελφὸν τοῦ Ἰακώβου· καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς ὄνομα Βοανηργές.* „Eine peinliche Auskunft", sagt Harnack. Die Petrus-Benennung Simon's wenigstens hat Justinus nicht so unveranlasst erwähnt, sondern, wie Mt. 16, 18, an das Bekenntnis dieses Jüngers geknüpft, Dial. c. 100: *καὶ γὰρ υἱὸν θεοῦ, Χριστὸν κατὰ τὴν τοῦ*

*πατρὸς αὐτοῦ ἀποκάλυψιν ἐπιγνόντα αὐτὸν ἕνα τῶν μαθητῶν αὐτοῦ Σίμωνα πρότερον καλούμενον ἐπωνόμασε Πέτρον.* Da liegt es wirklich nahe, dass Justinus auch für die Benennung der beiden Zebedaiden in den Petrus-Denkwürdigkeiten eine geschichtliche Veranlassung vorgefunden hat. In dem Marcus-Evangelium fehlt beiden Benennungen ja jede geschichtliche Veranlassung. Seltsam würde es doch sein, wenn Justinus für die eine von beiden Benennungen aus dem Matthäus-Evg. die geschichtliche Veranlassung entnommen, aber gleichwohl die Verbindung beider Benennungen aus dem Marcus-Evg. beibehalten hätte. Ein zwingender Beweis lässt sich hier freilich nicht führen.

Ist die oben (S. 232, Anm. 2) dargelegte, bei dem P. E. V. 16 zu begründete Wahrnehmung eines Gebrauches des PE. in dem Barnabasbriefe richtig, so wird dieses Evangelium auch bei dem Bekenntnis des Petrus den Ausdruck Mt. 16, 13 *τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου* vermieden haben, welchen hier ja auch Mc. 8, 27. Luc. 9, 18 nicht bieten. Wie diese Selbstbezeichnung Jesu, wird es auch die Anrede an ihn als „Sohn David's“, welche ja auch Marcus möglichst meidet (vgl. m. Einl. in d. NT. S. 517), getilgt, aber die für solche Beseitigung günstige Stelle Mt. 22, 41—46. Mc. 12, 35—37. Luc. 20, 41—44 wohl enthalten haben.

Über Vermutungen führt hinaus das aufgefundene Bruchstück, welches auch einige Rückschlüsse auf das Vorhergehende gestattet. Der Anfang schliesst sich an unser erstes Evangelium an, welches allein (Mt. 27, 24) das Händewaschen des Pilatus erzählt. Das Händewaschen hat den Sinn, welchen Pilatus in dem PE. 46 ausdrückt, nämlich einer Ablehnung der Blutschuld. Eben deshalb unterlassen ja auch alle bei der Verurteilung Jesu anwesenden Juden, der Fürst Herodes (Antipas) und die Richter (PE. 1) das Händewaschen. Es stimmt nicht zu der Hs. (*κ* . . . .), wenn Zahn (*καί τινων*) eine Bereitwilligkeit einiger Anwesenden, sich die Hände

zu waschen, annimmt. Gerade das Gegenteil (κ[αὶ μή]) wird auch durch Origenes bestätigt, auf dessen Ausführung[1]) Harnack (S. 60) durch Murray verwiesen ward. Harnack (S. 40 f.) zieht auch die eigentümlichen Züge aus der evangelischen Geschichte in der syrisch erhaltenen Didascalia apostolorum, welche den 6 ersten Büchern der apostolischen Constitutionen zugrunde liegt, herbei (bei Resch, Agrapha S. 319 f.) und geht nur darin, wie Lods (p. 82) erinnert, zu weit, dass er die Einerleiheit des Didaskalie-Evangeliums mit dem P.E. behauptet[2]). So wird Harnack, obwohl auf richtiger Fährte, auch darin zu weit gehen, dass er (S. 61) aus dem vermeintlichen Didaskalie-Evg. herausbringt, was vor dem Anfange unsers Bruchstückes gestanden haben müsse, nämlich: Ὁ μὲν ἀλλότριος κριτὴς νιψάμενος τὰς χεῖρας εἶπεν Ἀθῷός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τοῦ δικαίου τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε (vgl. Mt. 27, 24). So etwas wird in dem PE. wirklich vorhergegangen sein, aber nicht, was Harnack noch folgen lässt: ὁ δὲ Ἰσραὴλ[3]) ἐπεβόησε Τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὸ τέκνα ἡμῶν (vgl. Mt. 27, 25). Das würde ja eine Unterbrechung des unmittelbaren Gegensatzes gegen das Händewaschen des Pilatus sein, welchen der Anfang unsers Bruchstückes ausdrückt: τῶν δὲ Ἰουδαίων οὐδεὶς ἐνίψατο τὰς χεῖρας κτλ. An die Stelle des Volksgeschreies scheint in dem PE. getreten zu sein die Unterlassung des Händewaschens, welches der Wille der

---

1) In Matth. comm. ser. 124: Et ipse (Pilatus) quidem se lavit, illi autem non solum se mundare noluerunt a sanguine Christi, sed etiam super se susceperunt dicentes: Sanguis eius super nos et super filios nostros (Mt. XXVII, 25).

2) Zahn (Ev. d. P. S. 64 f.) bemerkt zu dem Didaskalie-Evg. als dem Petrus-Evg.: „Es ist vielmehr eins jener Phantome gemeint, welche sich infolge Mangels aller wirklichen Kenntnis der Geschichte und Litteratur der alten Kirche und infolge eines womöglich noch grösseren Mangels an wissenschaftlicher Zucht und Übung im Kopfe von A. Resch gebildet haben."

3) Zahn (Ev. d. P. S. 64) beanstandet Ἰσραήλ.

Judenschaft, des Demos, des Fürsten und der Aristokraten war.

Ausser Pilatus erscheinen bei der Verurteilung Jesu *οἱ Ἰουδαῖοι* (vgl. V. 23. 25. 50. 51), aber als das Volk, noch nicht, wie in dem Johannes-Evg., vor allem dessen Häupter, wie Grimm s. v. sagt, potissimum proceres, synedrii assessores, Pharisaei (Joh. 1, 19. 2, 18. 20. 5, 10. 15. 18. 6, 41. 52. 7, 1. 11. 13. 9, 18. 22. 10, 24. 31. 33. 18, 14). Die Aristokraten werden in dem PE. vielmehr noch unterschieden von dem Demos der Juden (V. 25 *οἱ Ἰουδαῖοι καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ ἱερεῖς*. 28 *οἱ γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι καὶ πρεσβύτεροι .... ἀκούσαντες ὅτι ὁ λαὸς ἅπας γογγύζει κτλ.*). Der Aristokratie gehören also sicher an *οἱ κριταὶ αὐτοῦ*, d. h. Jesu [1]). Die Anwesenheit dieser Richter weist aber zurück auf die Verurteilung Jesu bei dem Hochpriester Kaiphas, *ὅπου οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι συνήχθησαν* (Mt. 26, 57 f. Mc. 14, 58 *οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*). Die Hochpriester und die Ältesten des Volkes (Mt. 27, 1) oder die Hochpriester mit den Ältesten und Schriftgelehrten und das ganze Synedrion (Mc. 15, 1) führten ja Jesum gebunden vor Pilatus. Die Verurteilung und Vorführung Jesu durch jüdische Richter muss auch das PE. vorher erzählt haben. Das PE. setzt aber bei dieser Vorführung Jesu vor Pilatus vor allen den Herodes als anwesend voraus, welchen es (wie Mt. 14, 9. Mc. 6, 14 f.) als König bezeichnet. Von den kanonischen Evangelisten hat nur Lucas 23, 6—12 mit der Verurteilung Jesu Herodes in Verbindung gebracht. Bei Lucas schickt Pilatus Jesum zu Herodes (Antipas) als seinem Landesfürsten, welcher ihn, da er nichts antwortet,

[1]) Zahn (Ev. d. P. S. 26) scheint geneigt, das *αὐτοῦ* auf Pilatus zu beziehen, erkennt aber an, dass diese Richter ausnahmslos Juden sind. Die Beziehung auf Jesum, zumal wenn Pilatus eben gesagt hat *τοῦ δικαίου τούτου*, kann ich nicht zu hart finden. Nach der Wortstellung würde eher die Beziehung auf Herodes statthaft sein, welche Zahn durch den Sprachgebrauch nicht gestattet findet.

nach blosser Verhöhnung an Pilatus zurückschickt. Pilatus und Herodes, vorher verfeindet, werden seitdem Freunde. So wenig lässt das P. E. den Herodes an der Verurteilung Jesu unbeteiligt sein. Herodes hat hier schon vorher Jesum verurteilt, und zwar zur Kreuzigung (V. 2. 3). Anstatt Jesum an Pilatus zurückzuschicken, ist Herodes selbst anwesend bei dem Endurteile, welches er geradezu vollzieht. Nicht Pilatus (wie Mt. 27, 26. Mc. 15. 15. Luc. 23, 25, auch Joh. 19, 16), sondern Herodes übergiebt ja dann Jesum dem Volke zur Ausführung der Verurteilung (PE. 5). Pilatus verfügt auch nicht über den Leichnam Jesu (wie Mt. 27, 58. Mc. 15, 44. Joh. 19, 38, vgl. Luc. 23, 52), sondern wendet sich an Herodes (PE. 4), welcher dem „Bruder Pilatus" (P. E. 5) schwerlich nach eben beschlossener Feindschaft, von welcher hier nichts zu bemerken ist, Antwort giebt. Herodes erscheint hier ganz anders beteiligt an der Verurteilung Jesu, als in dem Lucas-Evg. und in der Apostelgeschichte (4, 23), wo Herodes und Pontius Pilatus mit Heiden und Völkern Israels die Tötung Jesu ausführen. Herodes erscheint auch bei der endgültigen Verurteilung Jesu als die Hauptperson, wenn man auch nicht mit Zahn (Ev. d. P. S. 26) sagen wird: „Pilatus mag aus Höflichkeit von seinem „Bruder" Herodes eingeladen worden sein"; etwa zur Bezeugung der so eben geschlossenen Freundschaft (Luc. 23, 12)? Dem römischen Statthalter nimmt der jüdische Fürst Herodes die Schuld an dem Blute Jesu möglichst ab.

Noch einen anderen Rückschluss gestattet das Bruchstück. V. 3 setzt voraus, dass Joseph (von Arimathäa) ein Freund des Pilatus und Jesu war, V. 23, dass er alles Gute geschaut hatte, was Jesus gethan. Konnte der Petrus-Evangelist so schreiben, wenn er diesen Joseph vor der Leidensgeschichte noch gar nicht erwähnt hatte? Die Bezeichnung ist doch anders, als V. 50 *Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνή, μαθήτρια τοῦ κυρίου.* Die kanonischen Evangelien führen diesen Joseph nicht schon vor der Kreuzigung, sondern

erst nach dem Verscheiden Jesu ein: Mt. 27, 57 *ὀψίας δὲ γενομένης ἦλθεν ἄνθρωπος πλούσιος ἀπὸ Ἀριμαθαίας, τοὔνομα Ἰωσήφ, ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ.* Mc. 15, 42. 43. *καὶ ἤδη ὀψίας γενομένης .... Ἐλθὼν Ἰωσὴφ (ὁ) ἀπὸ Ἀριμαθαίας, εὐσχήμων βουλευτής, ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον καὶ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.* Von einem Wagnis würde Marcus schwerlich geredet haben, wenn ihm Joseph als Freund des Pilatus bekannt gewesen wäre. Luc. 23, 50. 51 *καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσήφ, βουλευτὴς ὑπάρχων, ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος — οὗτος οὐκ ἦν συνκατατεθειμένος τῇ βουλῇ καὶ τῇ πράξει αὐτῶν —, ἀπὸ Ἀριμαθαίας πόλεως τῶν Ἰουδαίων, ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, οὗτος προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ιησοῦ.* Joh. 19, 38. 39 *μετὰ δὲ ταῦτα ἠρώτησεν τὸν Πειλᾶτον Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας, ὢν μαθητὴς [τοῦ] Ἰησοῦ, κεκρυμμένος δὲ διὰ τὸν φόβον τῶν Ἰουδαίων, ἵνα ἄρῃ τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ· καὶ ἐπέτρεψεν ὁ Πειλᾶτος. ἦλθεν οὖν καὶ ἦρεν τὸ σῶμα αὐτοῦ. ἦλθεν δὲ καὶ ὁ Νικόδημος ὁ ἐλθὼν πρὸς αὐτὸν νυκτὸς τὸ πρῶτον* (vgl. Joh. 3, 1 f.) *κτλ.* So führen die kanonischen Evangelisten den Joseph zum erstenmal ein, nur der vierte fügt den von ihm schon früher erwähnten Nikodemus mit Beziehung auf dessen erste Erwähnung hinzu. Klingt es dagegen als erstmalige Erwähnung Joseph's, wenn das P. E. erzählt V. 3: „Es stand aber dort Joseph, der Freund des Pilatus und des Herrn"? Sollte die Freundschaft mit Jesu ein wirklicher Ersatz sein für die bei Mt. erwähnte Jüngerschaft? Warum wird nichts gesagt von Arimathäa? Vollends die Erwähnung der Augenzeugenschaft Joseph's bei den guten Thaten Jesu V. 23 müsste doch befremden, wenn bei der Erzählung dieser Thaten nicht auch von Joseph als Augenzeugen die Rede gewesen wäre.

Unser Petrus erzählt V. 26. 27, dass er während der Nacht der Verhaftung und Verurteilung und an dem Tage der Kreuzigung Jesu betrübt war, *καὶ τετρωμένοι κατὰ διάνοιαν ἐκρυβόμεθα.* Die Verwundung im Sinne, welche von

allen Aposteln ausgesagt wird, kann kaum ein zweiter Ausdruck für die Betrübnis sein, sondern scheint sich auf Gewissensbisse zu beziehen. Werden aber solche Gewissensbisse von allen Aposteln ausgesagt, so kann man hier nicht denken an die Verleugnung des Petrus, welche alle kanonischen Evangelien (Mt. 26, 69—75. Mc. 14, 66—72. Luc. 22, 56—62. Joh. 18, 17—27) erzählen, aber Justinus nirgends berührt. Dann kann man auch nicht denken an den Schwertschlag eines Gefährten Jesu (des Petrus) bei der Verhaftung Jesu (Mt. 26, 51—55. Mc. 14, 47. 48. Luc 22, 50. 51. Joh. 18, 10. 11), welchen Justinus Dial. c. 103 gerade ausschliesst durch die Bemerkung, dass bei der Verhaftung Jesu auch nicht ein einziger Mensch zu Hülfe kam. So kann man Gewissensbisse aller Apostel wohl begreifen. Mindestens wird es sehr zweifelhaft, dass das PE. den Schwertschlag und die Verleugnung des Petrus erzählt haben sollte.

Die Zeit des Passamahles fällt in dem PE. erst auf den Abend nach dem Tode Jesu. Kann Jesus aber auch nur in der Nacht vor seinem Tode ein feierliches Abschiedsmahl, wie Joh. 13, 1 f., mit den Jüngern genossen haben, wenn die Jünger doch eben in dieser Nacht schon fasteten (PE. 27)?

In dem Bruchstücke wird Jesus stets genannt ὁ κύριος (V. 2. 3. 5. 8. 10. 19. 21. 24. 50. 51. 59. 60), was in der Erzählung des Matthäus nirgends, des Marcus erst am Schluss 16, 19. 20 geschieht. So wird also das PE. Jesum auch schon in der vorhergehenden Erzählung bezeichnet haben. Da sagt Zahn (Ev. d. P. S. 18): „Die anspruchslose Erzählungsweise der Apostel ist für diesen Evangelisten ein überwundener Standpunkt.“ Aber er weist ja selbst darauf hin, dass auch Lucas zuweilen (7, 13. 10, 1. 11, 39. 12, 42. 13, 15. 17, 5. 6. 18, 6. 19, 8. 22, 31 [?]. 22, 61. 24, 3 [?]), ja Johannes (wenn nicht 4, 1, doch 6, 23. 11, 2, vgl. 20, 20. 21, 12) mit demselben Ausdrucke von Jesu erzählen.

Was wir von dem Bruchstücke für die vorhergehende

Erzählung des PE. zurückschliessen dürfen, berechtigt uns keineswegs, das PE. von vorn herein als ein ebenso böswilliges als vergebliches Unternehmen gegen die kanonischen Evangelien anzusehen. Wer die vielen Vorgänger des Lucas 1, 1. 2 nicht mit Zahn (G. d. NTl. K. I, 2, S. 944) als bereits in den Jahren 70—100 gar nicht mehr ernstlich in Betracht kommend ansehen kann, wird vielmehr von vorn herein fragen, ob wir in dem Petrus-Evangelisten einen Vorgänger unsers 3. Evangelisten erhalten haben sollten.

## IV. Das Bruchstück und die kanonischen Evangelien.

Aus dem Bruchstücke hat Zahn (S. 49) die Vorstellung gewonnen, dass das PE. zu den kanonischen Evangelien einerseits in dem Verhältnis sklavischer und bettelhafter Abhängigkeit, andrerseits in einer durchgeführten Opposition gegen Geist und Buchstaben derselben stehe.

Der Anfang des Bruchstückes schliesst sich, wie wir gesehen haben, an Mt. 27, 24 an, aus welcher Stelle die Unterlassung des Händewaschens von jüdischer Seite leicht gefolgert werden konnte[1]). Unser Petrus zieht diese Folgerung ausdrücklich und beseitigt, wie es scheint, den Volksruf nach dem Blute Jesu Mt. 27, 25. Dagegen nimmt er den Befehl zur Kreuzigung Jesu dem heidnischen Pilatus ab, um ihn dem Herodes aufzubürden[2]). Diese Übertragung ist tendenziös, und zwar antijudaistisch, aber wenigstens aus diesem Grunde nicht spät, auch nicht durch-

[1]) Diese Folgerung brauoht auch Origenes in Matth. comm. ser. 124 (bei Harnack S. 60) nicht notwendig aus dem PE. entnommen zu haben.

[2]) Harnack (S. 41) weist darauf hin, dass auch die Didascalia app. als Grundlage von Constitutt. app. V, 19 p. 151, 5. 6. bietet: *καὶ Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς ἐκέλευσεν αὐτὸν σταυρωθῆναι.* Zur Sache thut es nichts, wenn Zahn (Ev. d. P. S. 64) das *ὁ βασιλεὺς* als im Syrischen nicht stehend beanstandet.

aus oppositionell gegen die kanonischen Evangelien. Heisst es doch Luc. 23, 24. 25, dass Pilatus Jesum dem Willen der Juden übergab, vollends Joh. 19, 16, dass Pilatus Jesum den Juden zur Kreuzigung übergab, also ihnen die executio suplicii überliess. Gegen Zahn's Berufung auf Joh. 19, 23. 24. 32—34 (Ev. d. P. S. 28) genügt die Verweisung auf meine Einleitung in d. NT. S. 714.

Als Hauptgrund, weshalb er schon selbst für das Begräbnis Jesu vor Sonnenuntergang nach dem Gesetze Deut. 21, 23 gesorgt haben würde, giebt Herodes V. 5 an: ἐπεὶ καὶ σάββατον ἐπιφώσκει[1]). Mit dem Johannes-Evg. trifft dieser Petrus allerdings zusammen in der Angabe über Pilatus: καὶ παρέδωκεν αὐτὸν τῷ λαῷ πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Gerade so werden ja in dem Johannes-Evg. (2, 13. 5, 1. 6, 4. 7, 2. 11, 55, 19, 42) die Juden-Feste genannt, und als Todestag Jesu der 14. Nisan bestimmt[2]). Aber für diesen Petrus sind alle gesetzlichen Feste noch reine Judenfeste ohne alle Bedeutung für das Christentum, wogegen Joh. 19, 33 f. an dem 14. Nisan schon

---

[1]) Zahn (Ev. d. P. S. 10) bemerkt: „Das soll heissen, was es doch nicht heissen kann: „denn morgen ist Sabbat." Wir lesen aber auch Luc. 23. 54 καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν. Das ist wohl erst vom Nachmittag des Charfreitags gesagt. Aber da PE. 5 schon in den Tag des Leidensfreitags fällt, und der jüdische Tag doch mit Sonnenuntergang begann, ist der Ausdruck wohl begreiflich. Kann nicht ἡ ἐπιοῦσα auch ἡ ἐπιφώσκουσα ἡμέρα genannt werden? V. 34 πρωΐας δὲ ἐπιφώσκοντος τοῦ σαββάτου findet Zahn selbst (S. 20) ganz richtig. Um so mehr bemängelt er V. 35 τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή. Allein das ist ja wesentlich, wie Mt. 28, 1 ὀψὲ δὲ σαββάτων τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων.

[2]) Als die πρώτη τῶν ἀζύμων bezeichnet schon Mt. 26, 17 den 14. Nisan, welchen Mc. 14, 12 noch genauer bestimmt durch den Zusatz ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον (vgl. Luc. 22, 7). Aber an diesem Tage lassen die drei ersten Evangelisten Jesum noch nicht gekreuzigt sein, sondern in der folgenden Nacht noch das Paschamahl geniessen. Erst der 4. Evangelist (Joh. 13, 1, 29. 18, 28. 19, 14. 31) bezeichnet den 14. Nisan als den Todestag Jesu, welcher in der Nacht zuvor sein Abschiedsmahl gehalten habe.

das bedeutungsvolle Zusammentreffen des Todes Jesu mit dem Pascha-Opfer in Zeit und Umständen, wie in der Nichtzerbrechung der Gebeine, nachdrücklich hervorhebt. Sollte unser Petrus die blosse Zeitbestimmung des Todes Jesu ohne alle höhere Bedeutung aus dem Johannes-Evg. entlehnt haben? Hat nicht vielmehr der 4. Evangelist jener Zeitbestimmung, welche allerdings dieser Petrus bezeugt, auf Grund von 1 Kor. 5, 7 ihre höhere Bedeutung gegeben?

Die Darstellung der Verhöhnung des verurteilten Jesus in dem PE. V. 6—9 überhäuft Zahn (Ev. d. P. S. 29 f. 42 f. 49 f.) mit Vorwürfen. „Die Misshandlungen und Verhöhnungen, welche nach unsern Evv. von Pilatus und seinen Soldaten ausgehen, werden nicht etwa im Anschluss an jene Vorspiele vor dem Synedrium in die jüdische Gerichtssitzung unter dem Vorsitz des Herodes [soll heissen: in die endgültige Verurteiluug unter dem Vorsitz des Pilatus] verlegt, sondern auf den Weg von dem Ort, wo das letzte Urteil gefällt ist, zu dem Ort der Kreuzigung. In eiligem Lauf stossen die Juden auf diesem Wege Jesu vor sich her. Das hindert sie aber nicht, ihm unterwegs den Purpur umzuhängen, die Dornenkrone aufzusetzen, neben ihm stehend ihn anzuspeien und ihn sogar auf einen Richterstuhl zu setzen, den sie wahrscheinlich bis zu diesem Moment laufenden Schrittes auf dem Rücken getragen haben.“ [Eine grossartige Vorstellung!] „Die Unnatur der Darstellung, wonach dies auf dem eiligen Transport zur Kreuzigung geschehen sein soll, kommt jedoch lediglich auf Zahn's eigene Rechnung. Das PE. V. 6—9 zwingt noch gar nicht die Gerichtsstätte ganz zu verlassen. „Diejenigen aber, welche den Herrn ergriffen (schon vor das Synedrion, Herodes und Pilatus geführt hatten), stiessen ihn im Laufe [1]) und sagten: Schleifen wir den Sohn Gottes,

[1]) Nicht etwa im Laufe zu der Richtstätte, wie Zahn übersetzt: „Sie aber ergriffen den Herrn [was ja schon bei der Verhaftung geschehen war] und stiessen ihn laufend (vor sich her)“, woneben unser Petrus doch noch das Schleifen (Σύρωμεν) erwähnt, sondern

da wir Macht über ihn erhalten haben." Nicht auf dem Wege nach der Richtstätte, sondern noch an der Gerichtsstätte umhüllt man Jesum mit Purpur (vgl. Mc. 15, 17. 20. Joh. 19, 2). So verfahren mit dem endgültig verurteilten Jesus in dem PE. nicht die römischen Soldaten (wie Mt. 27, 27 f. Mc. 15, 16 f.), sondern die jüdischen Häscher. Aber einen Vorwurf dürfen wir deshalb dem Petrus-Evangelisten nicht machen, wenn wir die Freiheit bedenken, mit welcher der 3. und der 4. Evangelist die Verhöhnung und Misshandlung des verhafteten Jesus behandelt haben. Die erste Misshandlung und Verhöhnung des von dem Synedrion verurteilten Jesus (Mt. 26, 67. 68. Mc. 14, 65), also von jüdischer Seite lässt Lucas 22, 63. 64 schon vor dieser Verurteilung durch die jüdischen Häscher geschehen sein. Der 4. Evangelist bietet nichts weiter als etwa den Backenstreich Joh. 18, 22 bei dem Verhöre vor dem Hohepriester. Die Verhöhnung des endgültig verurteilten Jesus mit dem Scharlachmantel oder Purpur und der Dornenkrone durch römische Soldaten (Mt 27, 27—30. Mc. 15, 16—19) hat Lucas 23, 11 wesentlich übertragen auf den jüdischen Fürsten Herodes und seine Soldaten, Joh. 19, 1—5 von römischen Soldaten schon vor der endgültigen Verurteilung geschehen sein lassen. Aus der noch flüssigen Beschaffenheit der evangelischen Geschichte erklärt es sich vollkommen, dass der Petrus-Evangelist die Verhöhnung und Misshandlung des endgültig verurteilten Jesus den jüdischen Häschern zuschreibt. Eigentümlich ist es bei ihm (V. 7), dass diese Juden den mit Purpur bekleideten Jesus auf einen Richterstuhl setzen mit den Worten: „Gerecht richte, König von Israel". Keine ungeschickte Darstellung einer Verhöhnung des eben von einem Richterstuhle her Verurteilten, welcher nun selbst auf einem Richterstuhle gerecht zu richten aufgefordert wird. Eben diesen Zug bietet auch Justinus Apol. I, 35: *καὶ γὰρ ὡς*

im Laufe zu einem nahen Gerichtsstuhle. V. 6 *οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον* ist zu verstehen, wie Luc. 22, 63 *οἱ δὲ ἄνδρες οἱ συνέχοντες αὐτόν*.

εἶπεν ὁ προφήτης (Ies. LVIII, 2 αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν δικαίαν), διασύροντες αὐτὸν (Ἰησοῦν) ἐκάθισαν ἐπὶ βήματος καὶ εἶπον Κρῖνον ἡμῖν. Was fehlt noch zu dem Beweise, dass Justinus, wie ich schon 1850 ausgeführt habe, das Petrus-Evg. benutzt hat? Alles, behauptet Zahn (S. 42 f. 66 f.): „Man sieht sofort, dass weder das PE. von Justin, noch Justin vom PE. abhängt. Das PE. citirt die prophetische Stelle nicht, aber die Form des spöttischen Zurufs gerade im PE. („Richte gerecht") und auch die Bezeichnung des Richterstuhls als καθέδρα κρίσεως beweisen die Abhängigkeit von der Septuaginta. Durch Justin kann das nicht vermittelt sein; denn Justin hat im Citat das Stichwort (δικαίαν) ausgelassen und demgemäss auch in dem Zuruf kein δικαίως. Aber Justin kann auch nicht aus dem PE. geschöpft haben; denn wie sollte er dasjenige Wort seiner Vorlage, welches ihn auf die dort nicht citirte Jesaja-Stelle hingeführt hätte (δικαίως), sowohl in dem Zuruf als in dem prophetischen Citat (δικαίαν) und auch die vorgefundene Bezeichnung des Richterstuhls, welche an das κρίσιν im Citat anknüpft, getilgt haben"! Allein die Jesaja-Stelle hat Justinus unmittelbar vorher abgekürzt (αἰτοῦσί με νῦν κρίσιν ohne δικαίαν). Warum soll er nun, da er in der Erörterung von Ps. 22 (21), 16. 18 (nach den Worten: σταυρωθεὶς ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων ἀντιλεγόντων αὐτῷ καὶ φασκόντων μὴ εἶναι αὐτὸν Χριστόν) auf jene Jesaja-Stelle beiläufig genug zurückkommt, nicht auch den eigentümlichen Zug des PE. in ähnlicher Abkürzung einfügen? Wie kommt Justinus denn nur auf den Ausdruck διασύροντες, wenn ihm nicht das Σύρωμεν in dem PE. vorlag? Zahn will die Unabhängigkeit Justin's von dem PE. noch von einer anderen Seite beweisen, indem er sich an englische Vorgänger anschliesst. Justinus stimmt mit dem PE. auch in dem Ausdruck βῆμα überein. Joh. 19, 13 leitet aber die endgültige Verurteilung Jesu so ein, dass Pilatus ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος (vgl. Mt. 27, 19 καθημένου δὲ αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βήματος).

Da sollte wahrlich kein Zweifel sein, dass Pilatus Jesum aus dem Prätorium herausführt und sich selbst auf den Richterstuhl setzt. Zu meinem Bedauern hat sich Harnack (S. 63 f.) durch Westcott bewegen lassen, das ἐκάθισεν transitiv zu fassen, wozu auch Lods (p. 70) geneigt ist. Da stehe ich ganz auf der Seite Zahn's, welcher die transitive Fassung wohl sprachlich möglich, aber sachlich unmöglich findet und mit guten Gründen bestreitet. Aber die sprachliche Möglichheit, meint er, möge schon in alten Zeiten zu jenem Missverständnis der johanneischen Erzählung geführt haben. „So lag es nahe, eine Weissagung auf dieses merkwürdige Factum im A. T. zu suchen .... Die unvermeidliche Folge war, dass man nun die Juden, welche Pilatus verhöhnen wollte, vielmehr auf die angebliche Verhöhnung Jesu, zu welcher Pilatus sie herausgefordert haben sollte, ihrerseits eingehen liess. Denn bei Jesaja ist vom Verhalten des jüdischen Volks gegen seinen Gott die Rede und das der von Justin citirten Stelle folgende λέγοντες (Jes. 58, 3), forderte geradezu heraus zu einer Formulirung der Worte, mit welchen die Juden den auf dem Richterstuhl sitzenden Jesus auffordern, Recht zu sprechen. Die Formulirung lautet bei Justin und im PE. sehr verschieden [lediglich, weil Justinus abkürzt]. Und ob die apokryphe Fortbildung der evangelischen Erzählung in Form einer Glosse zu Joh. 19, 13, 14 oder nur in Form einer exegetischen Tradition sich fortgepflanzt hat, wissen wir nicht. Dagegen ist nicht zu bezweifeln, dass ein Missverständnis von Joh. 19, 13. 14 vor der Zeit Justin's und des PE. die Sage erzeugt hat. Dass aber Justin hier nicht aus dem PE. geschöpft hat, ergibt sich nun aufs neue daraus, dass nur bei Justin der johanneische, also der originale Ausdruck (αὐτὸν) ἐκάθισαν (Joh. — σεν) ἐπὶ βήματος erhalten, im PE. dagegen durch ἐκάθισαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίσεως ersetzt ist". Eine Beweisführung, welche die theologische Wissenschaft in Ansehen erhalten zu wenig geeignet ist. Man denke: Johannes schreibt: ὁ οὖν Πειλᾶτος ἀκούσας

τῶν λόγων τούτων ἤγαγεν ἔξω τὸν Ἰησοῦν καὶ ἐκάθισεν ἐπὶ βήματος κτλ. Obwohl nun, wie Zahn richtig bemerkt, jeder verständige Schriftsteller, welcher ἐκάθισεν transitiv verstanden wissen wollte, αὐτὸν hinzufügen musste, wird Johannes doch schon frühe missverstanden, als hätte Pilatus Jesum auf den Richterstuhl gesetzt. Für dieses Missverständnis spürt man eine ATliche Weissagung auf in Jes. 58. 2. 3, wo zu den Juden gesagt wird: αἰτεῖτέ με νῦν κρίσιν δικαίαν .... λέγοντες. So verfällt man darauf, dass nicht Pilatus, sondern die Juden Jesum auf einen Richterstuhl (βῆμα Justinus nach Joh.) oder Gerichtssessel (P. E. nach dem κρίσιν der LXX) gesetzt und etwas zu ihm gesagt haben, nach Justinus: Richte uns, nach dem P. E.: Gerecht richte, König Israel! Dabei treffen Justinus und Pseudo-Petrus unabhängig von einander zusammen in den Ausdrückeu διασύροντες und Σύρωμεν. Ein solches Prachtstück von Beweisführung wird man in dem Talmud vergebens suchen.

Der Auszug zu der Richtstätte, wobei Mt. 27, 32. Mc. 15, 21. Luc. 23, 26 das Kreuz Jesu von Simon von Kyrene, Joh. 19, 17 von Jesu selbst getragen werden lassen, fehlt in dem PE., welches V. 10—14 Jesum sofort zwischen zwei Missethätern gekreuzigt werden lässt. Es fehlt auch die von Jesu verschmähte Tränkung durch ὄξος (var. l. οἶνον) μετὰ χολῆς μεμιγμένον (Mt. 27, 34 vgl. Ps. 69, 22) oder durch gewürzten Wein (Mc. 15, 23). Jesus schweigt, wie keinen Schmerz habend. So werden nicht blos Worte, wie Luc. 23, 34 ausgeschlossen, sondern es wird auch ein dem Doketismus wenigstens günstiger Zug geboten. Zahn (Ev. d. P. S. 30) vermutet den „pfiffigen Missbrauch“ der Weissagung Jes. 53, 4. 7! Die Verlosung der Kleider Jesu (Mt. 27, 35. Mc. 15, 24. Luc. 23, 34) lesen wir V. 12 mit dem Ausdruck καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς. Auch Joh. 19, 24 lesen wir λάχωμεν, aber bei Justinus Dial. c. 97 geradezu βάλλοντες λαχμόν, was den Gebrauch des PE. bei ihm bestätigt. Die Unterscheidung der verteilten

Gewänder und des verlosten ungenähten Rockes, welche der 4. Evangelist vollzieht, fehlt noch in dem PE. Die beiden mit Jesu Gekreuzigten werden hier nicht mehr Räuber (wie Mt. 27. 38. 44. Mc. 15, 27), sondern allgemeiner *κακοῦργοι* genannt (wie Luc. 23, 32. 39). Sie schmähen auch nicht mehr Beide Jesum (wie bei Mt. und Mc.), sondern nur einer von ihnen, wogegen der Andere Jesum in Schutz nimmt, wie Luc. 23, 39—43. Aber diese Berührung mit Lucas ist wieder eigener Art. Bei Lucas nimmt der eine Missethäter Jesum in Schutz gegen den anderen und erhält die Verheissung Jesu, noch heute mit ihm in dem Paradiese zu sein. In dem PE. nimmt der eine Missethäter Jesum in Schutz gegen die Juden, weil sie den Heiland der Menschen an das Kreuz gebracht haben. Deshalb bestimmen die Juden, dass ihm die Schenkel nicht zerbrochen werden, damit er mit Qual sterben möge. So hat auch Harnack in der 1. Auflage (S. 26) das PE. richtig verstanden, wogegen er in der 2. Auflage den Unwillen der Juden V. 14 auf Jesum bezieht „sowohl um Joh. 19, 32 f. willen, als auch des Contexts wegen.“ Der Zusammenhang zwingt geradezu, den Unwillen der Juden auf den sie schmähenden Missethäter zu beziehen. Die Zerbrechung der Schenkel lässt der Petrus-Evangelist bei Jesu eben deshalb noch nicht unterlassen werden, weil er trotz des 14. Nisan als des Todestages Jesu den Pascha-Typus (Exod. 12, 46) noch gar nicht, wie der 4. Evangelist, auf den Tod Jesu anwendet. Mag nun Zahn (Ev. d. P. S. 55) hier in dem PE. „eine von dem Judenhass eingegebene Karikatur“ der evangelischen Überlieferungen finden, deren Zeichner auch dem 4. Evangelium „Motive“ entlehnt habe, es lässt sich hier weder eine Spur des vierten noch auch des dritten Evangelisten bemerken. Den Mund lassen wir uns nun einmal nicht schliessen durch Zahn's bezeichnendes Wort: „Wer anderer Meinung ist, sollte sie für sich behalten.“ Eine Bekanntschaft dieses Petrus mit dem Lucas-Evg. hielt Harnack (S. 34) wohl für wahr-

scheinlich, aber Lods (p. 67 sq.) lässt sie unentschieden. Unsereiner kann die vielen Vorgänger des Lucas (1, 1), welche nicht sofort spurlos verschwunden sein werden, nicht vergessen.

Das Verscheiden Jesu beschreibt das PE. V. 15—19 schon wesentlich anders, als die älteren Evangelien, welche von der 6. bis zur 9. Stunde (Mittag bis Nachmittag 3 Uhr) eine Finsternis über das ganze Land kommen, dann Jesum ausrufen lassen: „Mein Gott, mein Gott, warum verliessest du mich“ (Ps. 22, 1)? worauf Jesus, bei Matthäus aus Mitleid, bei Marcus schon zum Hohne, mit Essig (posca) getränkt, nach einem zweiten Aufschrei verscheidet (Mt. 27, 45—50. Mc. 15, 33—37). Das PE. geht auch nicht mit Lucas 23, 44—46, welcher die Finsternis von der 6.—9. Stunde beibehält, aber Jesum mit dem Ausrufe „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“ (Ps. 31, 6) verscheiden lässt. Das PE. geht auch nicht mit Joh. 19, 28—30, wo die Finsternis ganz fehlt, Jesus in dem Bewusstsein, dass alles schon vollendet ist, damit die Schrift (Ps. 69, 22) erfüllt werde, ausruft „Mich dürstet“, mit Essig getränkt wird und den Geist aufgiebt mit dem Worte: „Es ist vollbracht.“ Der Petrus-Evangelist lässt bei der am Mittage über ganz Judäa gekommenen Finsternis die Juden besorgt sein, dass am Ende die Sonne schon untergegangen und ein Verstoss gegen ihre Schrift (Deut. 21, 23) begangen sei, dass die Sonne nicht untergehen soll über einem Ermordeten (vgl. V. 5). Dann fordert jemand von ihnen auf: *Ποτίσατε αὐτὸν χολὴν μετὰ ὄξους* (vgl. Ps. 69, 23 *καὶ ἔδωκαν εἰς βρῶμά μου χολὴν καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος*). Diese Tränkung stellt auch der Petrus-Evangelist als eine Vollendung dar, aber nicht, wie Joh. 19, 28, des Erlösungswerkes und seines ATlichen Vorbildes, sondern der Versündigung der Juden. Die Tränkung durch Galle mit Essig erinnert an die verschmähte Tränkung Mt. 27, 34 (*ὄξος μετὰ χολῆς μεμιγμένον*), welche in dem PE., wie bei Lucas und Johannes, fehlt. An solche

Tränkung erinnert aber auch Barnab. epi. c. 7 p. 182 meiner 2. Ausgabe: σταυρωθεὶς ἐποτίζετο ὄξει καὶ χολῇ. p. 18, 12. 13 ἐπειδὴ ἐμὲ (Christum) ὑπὲρ ἁμαρτιῶν μέλλοντα τοῦ λαοῦ μου τοῦ καινοῦ προσφέρειν τὴν σάρκα μου μέλλετε ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους. Woher anders als aus dem PE. hat Barnabas den seltsamen Ausdruck ποτίζειν χολὴν μετὰ ὄξους? So auch die Acta Ioannis p. 222, 9 ed. Zahn. Weil χολὴ bei den LXX (Deut. 29, 17. Jac. 8, 14. Iob 20, 15) Gift heisst, beschuldigt Zahn (Ev. d. P. S. 31) unsern Petrus gar, dass er Jesum durch Juden habe vergiftet werden lassen. Zahn's giftige Bemerkung trifft jedoch nicht zu auf die zu Grunde liegende Stelle Ps. 69, 22. Eigentümlich ist der Zug V. 18, dass Viele mit Leuchten umhergingen in der Meinung, es sei eine glückbedeutende Nacht. Eine Steigerung ist es, dass auch die Anaphora Pilati B c. 7, wie Zahn (Ev. d. P. S. 59) bemerkt, von der Zeit der Kreuzigung Jesu berichtet, ὅτι ἐν παντὶ τῷ κόσμῳ ἧψαν λύχνους ἀπὸ ἕκτης ὥρας ἕως ὀψίας. Bei dem Verscheiden Jesu zeigt das PE. V. 19 noch die Grundlage der beiden ältesten Evangelien (Mt. 27, 46. Mc. 15, 34). Wellhausen, Nestle, Diessmann bei Harnack (S. 64 f.) und Lods (p. 54 sq.) belehren uns, dass אֵל ja auch „Stärke" heisst, dass also Ἠλί (Ἐλωΐ) auch wiedergegeben werden kann: ἡ δύναμίς μου. Zahn (Ev. d. P. S. 34), welcher den Ruf des sterbenden Jesus nicht als Frage fassen will, findet, dass die Kraft, welche Jesum verliess, in dem PE. nicht Gott den Vater, sondern eine Jesu bis dahin einwohnende und beiwohnende höhere Kraft bedeute. „Sie ist zugleich seine Lebenskraft gewesen; denn mit diesem Ausruf stirbt Jesus." So sagt das PE. aber nicht. Es heisst weder, wie Mt. 27, 50. Joh. 19, 30, παρέδωκε τὸ πνεῦμα, noch wie Mc. 15, 37. Luc. 23, 46, ἐξέπνευσεν, sondern ἀνελήφθη, was Zahn selbst von der Himmelfahrt versteht [1]). Der Tod Jesu ist allerdings seine

---

[1]) Vgl. Mc. 16, 19. Luc. 9, 51. Apg. 1, 2. 22. 10, 16. 1 Tim. 3, 16 und was ich zu der Ἀνάληψις Μωυσέως bemerkt habe.

Himmelfahrt. Sein wahres Selbst ist also nicht begraben. Aber auch die Kraft, welche Jesum im Tode verlässt, kann ebensowenig als sein eigentliches Selbst gedacht sein, wie der sterbliche Leib. Dem PE. mit Zahn (Ev. d. P. S. 35 f.) die beabsichtigte Unterscheidung eines doppelten Christus zuzuschreiben, haben wir kein Recht. Schon jetzt erkennen wir, dass sein Erlöser einerseits eine göttliche Kraft, andererseits einen immer noch sterblichen Leib hat. In dem Erlöser selbst fallen Tod und Himmelfahrt zusammen. Fährt seine leibliche Hülle, aus dem Grabe erweckt, noch gen Himmel, so dürfen wir doch nicht mit Zahn (Ev. d. P. S. 50) von einem „zum zweitenmal gen Himmel Gefahrenen" reden, weil das aus dem Grabe Erstandene nicht als das Selbst des Erlösers, sondern nur als das irdische Gefäss seines Geistes gedacht ist.

Als die nächsten Folgen des Todes Jesu erzählen Mt. 27, 51. Mc. 15, 38 das Zerreissen des Tempel-Vorhangs, was Luc. 23, 45 schon vor seinem Tode gebracht hat und wofür das Hebräer-Evg. p. 17, 1. 2 m. Ausg. die Oberschwelle des Tempels zerbrochen werden lässt, Matthäus auch ein Erdbeben, welchem er Auferweckungen Gestorbener anschliesst (27, 52. 43). Ferner erzählen Mt. 27, 54. Mc. 15, 39 den Eindruck des Todes auf den römischen Hauptmann, welchem Luc. 23, 47. 58 alle Zuschauer hinzufügt, Mt. 27, 55. 56. Mc. 15, 40. 41 die Anwesenheit befreundeter Weiber, Luc. 23, 49 aller Bekannten Jesu. Joh. 19, 25—27 hat die Anwesenheit der Mutter und des Lieblingsjüngers Jesu und zweier anderen Weiber schon vor dem Tode Jesu erwähnt und bringt nach seinem Tode 19, 31—37 zunächst das Nichtzerbrechen der Gebeine Jesu und den Lanzenstich. Dann berichten Mt. 27, 57—60. Mc. 15, 42—46. Luc. 23, 50—54. Joh. 19, 38—42 die Bestattung Jesu durch Joseph von Arimathäa, welchem der 4. Evangelist den Nikodemus zugesellt. Mt. 27, 61. Mc. 15, 47. Luc. 23, 55. 56 lassen Maria Magdalena und eine andere Maria das Grab beschauen. Das PE. V. 20—24

erzählt das Zerreissen des Vorhangs des Tempels „von Jerusalem“, welcher Ausdruck eine völlige Entfremdung ausdrückt, und veranlasst das Erdbeben der ganzen Erde, welches grosse Furcht erregt, durch das Niederlegen des Leichnams Jesu auf die Erde. Als in der 9. Stunde die Sonne wieder scheint, freuen sich die durch das Erdbeben bestürzten Juden und übergeben den Leichnam Jesu dem Joseph, welcher ihn in ein ihm eigenes Grab legt, genannt „Garten Josephs“. Nur wenn Zahn es wirklich erwiesen hätte, dass der Petrus-Evangelist ein kläglicher Compilator aus den kanonischen Evangelien sei, müsste man mit ihm (Ev. d. P. S. 51) diesen Namen zurückführen auf den das Grab einschliessenden Garten Joh. 19, 41. Aber von dem johanneischen Nikodemus sagt das PE. noch nichts. Auch die Anwesenheit des Johannes (wie aller Verwandten und Bekannten bei der Kreuzigung Jesu) erwähnt das PE. nicht, ja schliesst sie in dem Folgenden bestimmt aus.

Ganz eigentümlich ist das PE. V. 25—27. Die Juden (das Volk) und ihre Führer, die Schriftgelehrten, Pharisäer und Ältesten, erkennen, welches Übel sie sich selbst bereitet haben, und sagen: „Wehe über unsere Sünden, es nahte das Gericht und das Ende Jerusalems!“ Harnack (S. 57) und Lods (p. 80 sq.) weisen wesentlich denselben Weheruf nach in Tatian's Diatessaron, Luc. 23, 48 nach dem Syr. Cur. und cod. Sangerm. ($g^1$), auch in der Doctrina Addai. Zahn (Ev. d. P. S. 45 f.) kann es nicht bestreiten, dass ein so elendes Machwerk, wie das PE. nach ihm ist, solche Nachwirkung gehabt hat. Ohne von der Anwesenheit des Johannes und überhaupt befreundeter Personen bei der Kreuzigung Jesu das Mindeste zu wissen, erzählt dann unser Petrus V. 26. 27; „Ich aber mit meinen Genossen (den Aposteln) war betrübt, und verwundet im Sinne verbargen wir uns. Denn gesucht wurden wir von ihnen als Verbrecher und als den Tempel anzuzünden gewillt. Zu allem diesem fasteten wir und sassen trauernd und weinend Nacht und Tag bis zum Sabbat.“ Die Rückschlüsse

für das Vorhergehende, welche sich bei der Erklärung von Gewissensbissen aller Jünger ergaben (s. o. S. 245 f.), sollen hier nicht wiederholt werden. Der jüdische Verdacht, dass die Jünger den Tempel anzünden wollten, bestätigt mindestens eine vorhergehende Erzählung der Tempelreinigung (Mt. 21, 12. 13. Mc. 11, 15—17. Luc. 19, 45. 46. Joh. 2, 13—16). Was soll es aber heissen, dass die Jünger das in der Nacht der Verhaftung und am Tage der Kreuzigung, also von der Vornacht des 14. Nisan bis zu Ende dieses Tages beobachtete Fasten bei Anbruch des Sabbats oder mit dem Eröffnungsabend des 15. Nisan abbrechen? So verkehrt, wie Zahn (Ev. d. P. S. 20 f.) ihn auslegt, hat dieser Petrus auf keinen Fall geschrieben, wie wenn „das Fasten dauerte bis zu demselben Augenblick, in welchem es begonnen haben soll.“ Aber das Fasten der Jünger soll schon in der Nacht vom 13.—14. Nisan begonnen haben, womit ein feierliches Abschiedsmahl Jesu und der Jünger, wie Joh. 13, 1 f., schwer vereinbar ist. Warum beschliessen die Jünger nun das Fasten am Sabbat, welcher mit der Nacht zwischen dem 14. und dem 15. Nisan beginnt? Juden fasteten am Sabbat nicht. Aber unser Petrus ist so antijüdisch, dass er gegen Fortsetzung des Fastens am Sabbat nichts haben könnte. Die Eröffnungsnacht des 15. Nisan war auch die Nacht des gesetzlichen Paschamahls. Aber alles Gesetzliche ist dem PE. durchaus fremd, wie wenn es nur den Juden gölte (vgl. V. 15). Da bleibt nichts übrig, als der Freitag, welcher als der Wochentag des Leidens Jesu für die ältesten Christen ein Fasttag war. Mt. 9, 15 (*ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν*) hat schon Mc. 2, 20 abgeändert: *ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, καὶ τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ.* Diese Fassung (welche die höhere Ursprünglichkeit unsers Mt.-Evg. schlagend bestätigt) kann keinen anderen Sinn haben, als dass man nach dem Heimgange Jesu am Freitag zu fasten hat. Das PE. führt diese altchristliche Sitte

auf den Vorgang der Urapostel zurück und weiss noch nichts von einem Fasten während der Grabesruhe Jesu[1]).

Von dem Sabbat zwischen Begräbnis und Auferstehung Jesu erzählt Mt. 27, 62—66, dass die Hochpriester und die Pharisäer von Pilatus eine Grabwache erbaten, damit die Jünger nicht den Leichnam stehlen und dem Volke einreden möchten, Jesus sei von den Toten auferweckt worden, auch den Grabstein versiegelten. Das PE. V. 28—34 erzählt eine Versammlung der Schriftgelehrten und Pharisäer und Ältesten, welche den grossen Eindruck der geschehenen Wunderzeichen auf das Volk vernommen hatten. Die Ältesten erbitten sich von Pilatus Soldaten zu dreitägiger Bewachung des Grabes, damit die Jünger ihn (den Leichnam) nicht stehlen und dem Volke seine Auferstehung von den Toten einreden. Pilatus giebt den Hauptmann Petronius[2]) mit Soldaten als Grabwache. Mit dieser römischen Schaar kommen auch Älteste und Schriftgelehrte

---

[1]) In Hinsicht der Paschafeier kann kein Zweifel sein, dass das PE. auf der Seite der *μὴ τηροῦντες* steht, aus welcher der Anti-Quartadecimanismus hervorgegangen ist. Von dieser Seite schreibt noch Irenäus bei Eusebius KG. V, 24, 12: *οὐδὲ γὰρ μόνον περὶ τῆς ἡμέρας* (14. Nisan) *ἐστὶν ἡ ἀμφισβήτησις, ἀλλὰ καὶ περὶ τοῦ εἴδους αὐτοῦ τῆς νηστείας. οἱ μὲν γὰρ οἴονται μίαν ἡμέραν δεῖν αὐτοὺς νηστεύειν* (an dem Freitag der Charwoche), *οἱ δὲ δύο* (am Freitag und am Sabbat der Charwoche als dem Tage der Grabesruhe), *οἱ δὲ καὶ πλείονας* (schon vor dem Charfreitag)· *οἱ δὲ τεσσαράκοντα ὥρας ἡμερινάς τε καὶ νυκτερινὰς συμμετροῦσι τὴν ἡμέραν αὐτῶν* (das ist, wie ich schon in dem Buche über den Paschastreit der alten Kirche S. 309 f. erklärte, „die Zeit von der Todesstunde des Erlösers oder von seiner Verurteilung bis zu seiner Auferstehung"). Dass die zu dem „Grundriss der Theologischen Wissenschaften" gehörende „Kirchengeschichte von Karl Müller", Band 1, 1892, S. 103 f. auch meine Forschungen über den Paschastreit schon als ganz antiquirt bei Seite lässt, ist ebenso selbstverständlich als bedeutungslos. So halten es ja die Grundriss-Herren überhaupt mit mir.

[2]) Diesen Hauptmann mag ich nicht zu dem P. Petronius, welcher 39—42 Statthalter von Syrien war, befördern (vgl. Harnack S. 29), sondern eher in dem Paulus-Schüler d. N. bei Lipsius (Apokryph. Apostelgeschichten II, 2, S. 3) wiederfinden.

zu dem Grabe. Sie wälzen einen grossen Stein gegen den Hauptmann und die Soldaten (d. h. den Ort, wo sie standen), welchen dann alle zusammen (Juden und Heiden) an die Thür des Grabmals schaffen. Das Grab wird siebenfach versiegelt, ein Zelt für die teils jüdische, teils römische Grabwache errichtet[1]. Die Versiegelung des Grabes wird in der Frühe des Sabbats von einem Haufen aus Jerusalem und Umgegend in Augenschein genommen.

Die erste Kundgebung der Auferstehung am Morgen des Sonntags wird in der kanonischen Evangelien sehr abweichend erzählt. Mt. 28, 1—4 berichtet, dass Maria Magdalena und die andere Maria zu dem Grabe kamen, dass dann eine grosse Erschütterung entstand, weil ein Engel von Himmel herabkam, den Stein abwälzte, sich auf ihn setzte und die Wächter erschreckte. Den Weibern aber kündigt er die bereits geschehene Auferstehung an, welche sie den Jüngern melden sollen, was sie mit Furcht und Freude thun wollen. Auf dem Wege erscheint ihnen der Auferstandene selbst und wiederholt den Auftrag, die Jünger nach Galiläa zu verweisen. Wächter melden alle Vorgänge den Hohepriestern, welche mit den Ältesten den Ratschluss fassen, die Soldaten zu bestechen. Diese sagen dann aus, die Jünger hätten bei Nacht den Leichnam gestohlen, welche Rede seitdem bei den Juden verbreitet ward. Mc. 16, 1—8 bezeichnet die andere Maria genauer, fügt die Salome hinzu und lässt diese Weiber mit eingekauften Specereien kommen. Zwischen ihre Frage: „Wer wird uns abwälzen den Stein von dem Grabmale“? und deren Begründung: „denn er war sehr gross“ schaltet Mc. die Bemerkung ein, dass sie bei dem Aufblicken den Stein schon abgewälzt schauen. Da sie in das Grabmal eingehen, sehen sie rechts einen Jüngling in weissem Gewande sitzen, welcher ihnen die Auferstehung des Gekreuzigten verkündet und sie anweist, den Jüngern und

[1]) Einen jüdischen Grabwächter bestätigt das Hebräer-Evg. p. 17, 3 meiner 2. Ausg.

dem Petrus zu melden, dass der Auferstandene ihnen vorangeht nach Galiläa, wo sie ihn sehen werden, wie er gesagt. Zitternd fliehen die Weiber und unterlassen aus Furcht die Meldung. Luc. 24, 1—11 lässt die schon früher (23, 55. 56) erwähnten Weiber nebst anderen am frühen Morgen mit bereiteten Specereien zum Grabe kommen, den Stein bereits abgewälzt, das Grab ohne Jesu Leichnam finden. Aber zwei Männer in glänzenden Kleidern verkündigen ihnen die bereits geschehene Auferstehung, was die Weiber alle den Aposteln melden, ohne zuerst Glauben zu finden. Joh. 20, 1. 2 lässt nur die Maria Magdalena zu dem Grabe kommen, den Stein weggeschafft finden und diese Thatsache sofort dem Petrus und dem Lieblingsjünger melden. Was das PE. V. 35—57 erzählt, ist nun wohl sehr eigentümlich, aber gewiss keine klägliche Compilation aus den kanonischen Evangelien.

Die erste Kundgebung der Auferstehung erfolgt hier (V. 25—49) für Ungläubige. Noch bei Nacht[1]) sieht der Doppelposten der Wache aus den geöffneten Himmeln zwei lichtglänzende Männer (V. 36) herabkommen, welche später V. 37 Jünglinge genannt werden und schon deshalb nicht Moses und Elias (Nestle bei Harnack S. 29. 67, wogegen auch Lods p. 39 sq.), sondern Engel (vgl. cod. Bobbiensis zu Mc. 16, 4) sein werden. Der Stein giebt von selbst nach, die beiden Engel gehen in das Grab ein. Die Soldaten wecken den Hauptmann und die Ältesten welche gleichfalls zugegen sind. Alle Anwesenden sehen also von dem Grabe drei Männer herauskommen, zwei den Einen aufrichtend und an der Hand führend, ihnen folgend ein Kreuz, die Zwei mit dem Haupte gen Himmel ragend, den Einen mit dem Haupte die Himmel über-

[1]) V. 35 τῇ δὲ νυκτί, ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή, welchen Ausdruck Zahn (Ev. d. P. S. 66) genau wiederfindet bei Aphraates. Schon die Offbg. Jes. 1, 10 (ἐν τῇ κυριακῇ ἡμέρᾳ) und die Didache der Apostel (c. 14 κατὰ κυριακὴν κυρίου) sprechen für einen früheren Gebrauch des Ausdruckes ἡ κυριακὴ ohne weiteres.

ragend. Da erschallt eine Stimme vom Himmel: „Du verkündigtest den Profanirten[1]) und einem Gehorsam[2]). Von dem Kreuze her erschallt nicht das bekräftigende *Ἀμήν* (1 Kor. 14, 16), wohl aber das gleichbedeutende *Ναί*[3]). Harnack (S. 68 f.) mit welchem auch Lods wesentlich übereinstimmt, bringt hier mit der Änderung *κοιμωμένοις* für *κοινωμένοις* die Höllenfahrt Christi (vgl. 1 Petr. 3, 19. 20) herein, und Zahn (Ev. d. P. S. 22) sucht diese Ansicht zu stützen durch das in (späterer) Kirchensprache nachweisbare *ὑπακούειν* von liturgischer Antwort. So übersetzt denn Harnack V. 41. 42: „Und sie hörten eine Stimme aus den Himmeln, die sprach: Hast du den Schlafenden verkündigt? Und gehört wurde vom Kreuze her als Antwort: Ja". Zahn setzt „Entschlafenen" für *κοιμωμένοις*. Aber wie kann *ὑπακοή* geradezu heissen: „Antwort"? Mein unvergesslicher Lehrer C. Thilo[4]) hat wohl aus Athanasius u. A. nachgewiesen, dass *ὑπακούειν* liturgisch „respondendi sive succinendi significatu" üblich ward. Die Grundbedeutung ist insofern gewahrt, als die Gemeinde der Anregung des Geistlichen gehorcht[5]). Aber *ὑπακοή* in der Bedeutung „Antwort" (hier überdies müssig) ist noch ganz unerwiesen. Wie ist es auch nur möglich, dass ein aus dem Grabe Geholter, welcher sich nicht einmal selbst aufrichten kann und geführt werden muss, eben erst den

---

[1]) So wird gerade in dem antijüdischen PE. die gegen alles Profane sich abschliessende Judenschaft passend bezeichnet.

[2]) Gemeint sind *τέκνα ὑπακοῆς* (1 Petr. 1, 14), collectivisch, wie *ἀκροβυστία* und *περιτομή* (Gal. 2, 7—9. Röm. 2, 26), aber ohne Artikel, weil sie noch nicht, wie das corpus Iudaeorum, eine geschlossene Gemeinschaft bilden.

[3]) Vgl. Offbg. Joh. 1, 7 *ναί, ἀμήν*. 22, 20 *ναί, ἔρχομαι ταχύ, ἀμήν*.

[4]) Fragmenta actuum s. Ioannis a Leucio Charino conscriptorum. part. I. Hal. 1847, p. 29 sq.

[5]) Constitt. app. VIII, 12 p. 259, 13 sq. *ὁ ἐπίσκοπος προσφωνησάτω τῷ λαῷ οὕτως· Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις· καὶ ὁ λαὸς ὑπακουέτω Εἷς ἅγιος κτλ.* Acta Ioan. p. 220, 6 ed. Zahn: *ἔλεγε τὸ Ἀμήν, ὑπακούετε μοι.* Vgl. auch Martyr. Bartholomaei (Tischdf. Acta apocr. p. 256), Dormitio Mariae (Tischdf. Apocal. apocr. p. 109).

Toten im Hades gepredigt haben sollte! Der entseelte Leichnam Jesu mag immer noch „der Herr“ genannt werden, aber sein Selbst ist ja schon im Tode gen Himmel gefahren. Der selbstlose Leib kann nimmermehr inzwischen zur Hölle gefahren sein. Will man in dem PE. eine zweite Himmelfahrt des Herrn finden, so betrifft die zweite nur seinen ganz unselbständigen Leib, welcher auch nur der Träger seiner Predigt für die profane Judenschaft und vereinzelte Gehorsamskinder gewesen ist [1]). Als man schon an Benachrichtigung des Pilatus denkt, wird das Grab durch einen vom Himmel kommenden Menschen (Engel) wieder besetzt. Schnell fertig sagt Zahn (Ev. d. P. S. 39): „Wer sieht nicht, dass hier die Varianten der von einer einzigen Thatsache berichtenden Erzählungen unserer Evv. verwertet sind, um für eine phantastische Dichtung das erforderliche Material zu gewinnen! Zwei Engel (Luc. Joh.) und ein Engel (Mt. Mc.) macht drei Engel (PE).“ Ich sehe nichts weiter, als dass, nachdem zwei Engel den Leib Jesu aus dem Grabe herausgeführt haben, ein dritter erscheint, um das leer gewordene Grab wieder zu besetzen. Der Hauptmann und Genossen (zu welchen nach V. 38 auch jüdische Älteste gehören) eilen zu Pilatus mit dem ängstlichen Ausrufe: „Wahrlich Sohn Gottes war er“. Die Antwort des Pilatus richtet sich allerdings nicht sowohl an die Soldaten, welche nur nach Befehl handelten, als vielmehr an die Juden, welche die Hinrichtung Jesu beschlossen hatten. Sie erbitten ja auch sämtlich, um nicht bei so grosser Versündigung vor Gott noch von dem Volke der Juden gesteinigt zu werden, den Befehl an den Hauptmann und die Soldaten, von dem Geschehenen nichts zu sagen.

Nun erst lässt das PE. V. 50—54 die Maria Magdalena, welche aus Furcht vor den Juden die üblichen Liebes-

[1]) Zahn (Ev. d. P. S. 35) findet es hier wohl offenbar, „dass der Verfasser die Person Christi aus verschiedenen, in einer lösbaren Personalunion zeitweilig verbundenen Subjecten zusammengesetzt denkt.“ Aber was hier aus dem Grabe hervorgeht, ist keine Person.

werke (vgl. Luc. 23, 55. 56) bisher unterlassen hatte (V. 50 ἐποίησεν plusquamperfectisch, wie V. 23), welche bisher nicht einmal das Grab besucht hatte (Mt. 27, 61. Mc. 15, 47. Luc. 23, 55), noch weniger bei der Kreuzigung anwesend gewesen war (Mt. 27, 56. Mc. 15, 40. Joh. 19, 25), das Versäumte nachholen wollen. Immer noch besorgt, von den Juden gesehen zu werden, bricht sie mit ihren Freundinnen auf zu dem Grabe, um sich dort wenigstens auszuweinen. „Wer aber wird uns abwälzen gar den Stein, welcher auf die Thür des Grabmals gelegt ist, damit wir eingehen, uns neben ihn setzen und das Gebührende thun? Denn gross war der Stein, und wir fürchten, dass jemand uns sehe." Die Frage lautet allerdings fast wörtlich, wie Mc. 16, 3. Aber so steht es nicht, wie Zahn (Ev. d. P. S. 39) behauptet: „Jedermann sieht, dass ein im Munde der Weiber schlechthin unpassendes Imperfectum (ἦν) aus der Quelle [Mc. 16, 4, wo die Unterbrechung des Zusammenhangs unverkennbar ist] herübergenommen und überdies dem erläuternden Satz eine falsche Beziehung gegeben worden ist." Der Erläuterungssatz in dem PE. lässt sich einigermassen rechtfertigen durch Kunde von der Herabwälzung dieses Steines, und die Ungefügigkeit ist kaum so gross, wie bei Marcus.

Die erste Kundgebung der Auferstehung für Gläubige erzählt das PE. V. 55—57. Maria und Freundinnen finden das Grab geöffnet. Inmitten des Grabes sehen sie einen schönen Jüngling in strahlendem Gewande (den dritten Engel von V. 44), welcher sie ähnlich anredet, wie der Engel bei Lucas 24, 5—7. Lucas hat aber viele Vorgänger gehabt. Die Weiber fliehen in Furcht.

Matthäus erzählt an dem Auferstehungssonntage selbst keine andere Erscheinung des Auferstandenen für Gläubige, als die den Weibern gewordene. Marcus, dessen Schluss 16, 9—20 ich noch immer nicht für spätere Zuthat halten kann, berichtet an diesem Tage Erscheinungen des Auferstandenen für Maria Magdalena, zwei wandelnde Jünger

und die Elf, vor welchen Jesus gen Himmel fährt. Lucas 24, 12—53 erzählt ausführlich die Erscheinung des Auferstandenen für die beiden nach Emmahus wandelnden Jünger, kurz für Simon (Petrus), endlich für die versammelten Jünger nebst der Himmelfahrt. Joh. 20, 3—23 erzählt an demselben Tage nach dem Laufe des Petrus und des Lieblingsjüngers zu dem Grabe die Erscheinungen des Auferstandenen für Maria Magdalena und für die versammelten Jünger. Von dem Petrus-Evangelisten kann man Erscheinungen des Auferstandenen an Gläubige an dem Sonntage der Auferstehungs-Kundgebung nicht einmal erwarten, da das aus dem Grabe Hervorgegangene ja gar nicht das Selbst des Erlösers ist. Dafür beginnt das PE. V. 58—60 eine spätere Erscheinung in Galiläa. Es war letzter Tag der Azyma, was nimmermehr, wie Zahn (Ev. d. P. S. 21) behauptet, den 16. Nisan als den vorher erwähnten Sonntag, sondern nur den 21. Nisan bedeuten kann, woran auch Harnack (S. 62 f.) schliesslich festhält. Das ἦν δὲ braucht sich gar nicht auf das Vorhergehende zu beziehen, wie auch V. 15 ἦν δὲ μεσημβρία einen Fortschritt bezeichnet. Betrübt gehen die Zwölf (wie 1 Kor. 15, 5 ohne Rüchsicht auf den Verräter gesagt), ein Jeder nach Hause. „Ich aber Simon Petrus und Andreas mein Bruder nahmen unsere Linnen (Fangnetze) und gingen zu dem (galiläischen) See, und mit uns war Levi Sohn des Alphäus, welchen der Herr“ .... (vgl. Mc. 2, 14). So bricht das Bruchstück ab. Wir haben hier die Einleitung einer Erscheinung des Auferstandenen in Galiläa, welche der Erzählung Mt. 28, 16—20 ebenso fern steht, als der Ausführung in dem von mir nicht beanstandeten Schlusse des Johannes-Evg. C. 21 verwandt erscheint. Ich nehme hier nicht sowohl einen Ersatz für „den verlorenen Schluss des Marcus-Evg.“, als vielmehr einen Ansatz zu der noch mysteriöseren Darstellung Joh. C. 21 wahr.

Aus allem erhellt, dass das PE. auf keinen Fall eine

klägliche Compilation aus den kanonischen Evangelien ist, sondern noch dem frischen Flusse der Evangelienbildung angehört. Auch ist es nicht erst frühestens um 180 zurechtgemacht, sondern, wie ich meine, schon in dem Barnabas-Briefe (um 97), jedenfalls von dem Märtyrer Justinus stark benutzt.

VII.

# Zur Geschichte des Abendmahls.

Von

J. A. M. Mensinga, emer. Prediger in Flensburg [1]).

Stellt man zusammen, was die christliche Literatur des ersten Jahrhunderts in Betreff des Abendmahls bietet, so stösst man bald auf eine sehr sichtbare Verschiedenheit der Anschauung: Widerspruch ist es eben nicht, aber es sind gleichsam zwei verschiedene Strömungen, warm, sehr warm die eine, die andere lau, beinah kalt. Die letztere hat in dieser Periode noch die Überhand, bald aber gewinnt die andere an Breite, sie wird bald die allgemeine; zugleich nimmt sie zu an Intensität; schon vor dem Mittelalter wird sie glühend heiss, sie wird das alles beherrschende Centrum des Cultus.

Der einzige Repräsentant dieser Strömung ist in dieser Periode noch der Apostel Paulus in seinem ersten Korintherbrief. — Die Spitze seiner Belehrung über das Abendmahl bildet die Stelle Cap. XI 23: „er habe von dem Herrn

[1]) Bei dieser Abhandlung kann ich nur wiederholen, was ich bei einer anderen in dieser Zeitschrift 1891. III. S. 257 bemerkt habe. Anm. des Herausgebers.

empfangen, was er ihnen gegeben hatte." Das Letzte muss geschehen sein bei seinem ersten, zweijährigen Verbleib in ihrer Mitte, zwischen den Jahren 49 und 57 (mit Gewissheit ist es nicht zu bestimmen).

„Von dem Herrn empfangen" sagt er. Wir nehmen ihn mit voller Überzeugung in Schutz gegen den Verdacht der mala fides. Schon der Ernst, die Entschlossenheit mit welcher er spricht, flösst Vertrauen ein. Die Sache hat sich gewiss so zugetragen:

Paulus war visionär, litt an „Visionskrankheit"[1]. Wenn die Vision auch, so wie Montegazza in seinen „Ekstasen der Menschen" mit so viel Sachkenntnis dargelegt hat, im Stande ist, das höchste Glücksgefühl zu schaffen, so ist sie doch wirklich ein vorübergehendes geistiges Kranksein. Sie hat das sichere Kennzeichen des Wahnsinns, das Verlorengehen der Unterscheidung zwischen Subjectivem und Objectivem. Wird sie permanent, so ist der Betreffende wahnsinnig. Merklich unterscheiden sie sich dadurch, dass der Wahnsinnige, der das Glück gehabt hat zu genesen, sich der nicht Nicht-Realität seiner gehabten Vorstellungen bewusst wird, ebenso wie nach einem Traume. Anders ist es bei dem Visionär, auch nach dem Aufhören der Vision behält er die Überzeugung von der Objectivität des Gesehenen oder Gehörten.

Dieser Krankheit war Paulus seit den heftigen Erschütterungen auf dem Weg nach Damascus, und in Folge derselben unterworfen. Wer einmal solch einen Zustand durchgemacht hat, unterliegt lebenslang den Folgen desselben. Es ist eine schwache Stelle, ein „locus minoris resistentiae" in den betreffenden Partien seines Gehirnes oder seines Sensoriums geworden. Wie heftig die Anfälle der Krankheit bei ihm sein konnten, davon giebt er 2 Korinth. XII 2 sq. ein stark gezeichnetes Beispiel. Man setze hier noch hinzu die eigentümliche Vorstellung, die man von

[1]) Visionen hatte er üarigens öfters; s. Act. XXII. 17.

der posthumen Existenz und dem verklärten Wesen Jesu hatte. So wird es ganz begreiflich, dass Paulus die volle Gewissheit haben konnte, Jesus gesehen und mit ihm gesprochen zu haben, so gewiss, dass er seine Berechtigung zum Apostolat darauf gründen konnte.

In einer dieser Ekstasen hat er die Vorstellung gehabt, dass Jesus ihm die, ihm vorher aus der Tradition sachlich bekannte Einsetzung des Abendmahles mitteile. Er ist also vollkommen bona fide gewesen bei dem, was er den Korinthern hier schrieb.

Die Einsetzungsformel bekommt hier aber einen bedeutungsvollen Zusatz, so wichtig, dass er, auf die Gefahr der Tautologie hin, bei dem Kelch nochmal wiederholt wird, und die dem ganzen Vorgang einen neuen, vorher nicht bekannten, wenigstens nicht vermeldeten oder angedeuteten Charakter giebt: „Thut solches zu meinem Gedächtnis“.

Die Idee wird nochmals wiederholt in dem eigenen Anhang, welchen Paulus selbst dem Ganzen zusetzt, vs. 26: „So ihr von diesem Brod esset, und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dass er kommt.“

Die Ursache, weshalb er seine Ermahnung so sehr eindringlich vorstellt, lag wohl teils in seinem hohen Begriff von dem Wesen des Abendmahls, teils in seiner Überzeugung, den Befehl direct von Jesu selbst empfangen zu haben, teils aber auch darin, dass er sich auf starken Widerspruch gegen diesen Begriff gefasst machen musste. Bei der Dürftigkeit der Nachrichten aus den ersten Gemeinden ist es nicht möglich, etwas Näheres über diese Widersprüche zu wissen zu bekommen; aber noch mehr als vierzig Jahre nachher zeigt sich noch eine Spur davon in anderen Gemeinden. Ignatius schreibt namentlich in seinem Brief an die Smyrnenser Cap. 7. „Sie (die Ketzer) enthalten sich vom Abendmahl und vom Gebet (es ist wohl die Abendmahlsformel gemeint), darum weil „sie

nicht bekennen, dass das Abendmahl sei das Fleisch unseres Heilandes Jesu Christi". Also gerade wegen dieser schwierigen, von Paulus noch so sehr übertriebenen Worte! Die Stelle ist übrigens nicht verdächtig, weil aus der kürzeren Recension der Briefe[1]). — Man kann mit Gewissheit annehmen, dass dieser, hier jetzt nach dem Entstehen der „allgemeinen" sehr paulinischen Kirche, als Ketzerei gebrandmarkte Widerspruch zu Pauli Zeiten ziemlich verbreitet gewesen ist. Möglicherweise hat der Verfasser des zweiten Petrusbriefes Mitte des zweiten Jahrhunderts, mit seinen *δυσνοητά Παύλου* Cap. 3 v. 16 das Auge auf die Stellen im Korintherbrief gehabt.

Die paulinische Auffassung vom Wesen des Abendmahls, vom Essen und Trinken des Leibes und Blutes Jesu, ist stark, sehr stark; so stark, dass man in Versuchung kommt, an Unechtheit zu denken. Es ist nicht möglich sich eine klare Vorstellung davon zu machen, wie Paulus sich die „Gemeinschaft des Fleisches und Blutes Jesu" gedacht habe. Jedenfalls mehr als sinnbildlich. Aber wie dann? Vielleicht ist es ihm selbst nicht recht klar gewesen. Bei Mystikern kommt dies oft vor. Aber auch bei sehr exaltirten Personen, wenn es Gegenstände gilt, in welche sie sich tief hineingerannt haben. Vielleicht ist hierbei in Betracht zu ziehen, dass Paulus eine andere Vorstellung von der körperlichen Beschaffenheit Jesu hatte, als andere Gläubige. Bei diesen war materielle Vorstellung die Grundlage, sei es, dass sie Jesus selbst gekannt hatten, sei es, dass sie mit ihm nur historisch, durch Überlieferung bekannt waren. Bei Paulus war es rein visionär, nicht materiell und doch nicht ganz ideell. Mehrmals war in seinen Ekstasen das die sichtbaren Eindrücke nicht empfangende Gehörorgan das percipirende Medium. — Es ist und bleibt dunkel.

Daher nun auch seine so hochgeschraubte Vorstellung

[1]) Sie wird auch von Theodoritus citirt.

von der Heiligkeit des Abendmahls. Wer zum Abendmahl geht, ohne sich vorher „geprüft“ zu haben, der isst und trinkt sich ein Gericht. Es geht so weit, dass er die in Korinth vorgekommenen ungewöhnlich häufigen Krankheits- und Todesfälle vorstellt als göttliche Strafen wegen stattgehabter Entheiligungen des Abendmahls. So weit ist man im Mittelalter kaum gegangen!

Wohl war diese Strömung eine warme, sehr warme. Dass sie in der „katholischen“ Kirche bald allgemeiner geworden ist, beweisen die Darstellungen über das Abendmahl schon im zweiten Jahrhundert, bei Justinus Martyr.

In der lauen zeigen sich zuerst die beiden ersten Evangelisten. Lucas kann hier nicht in Betracht genommen werden, weil er gänzlich unselbstständig ist und seinen Freund Paulus wörtlich copirt hat. Nur lässt er den Befehl Jesu beim Kelch weg, wohl des Stils wegen.

Was die beiden Ersten angeht, so lassen sie, wie schon bemerkt, diesen Befehl gänzlich weg. Wenn die Tradition, welcher sie oder ihr gemeinschaftlicher Gewährsmann gefolgt sind, denselben enthalten hätte, so würden sie es gewiss nicht gewagt haben, einen so wichtigen Passus auszulassen, um so weniger, weil Paulus denselben hatte. Wenn sie auch den Korintherbrief nicht gelesen haben, so konnte doch die Einrichtung, die Paulus gewiss in allen von ihm beeinflussten Gemeinden getroffen hatte, nicht unbekannt geblieben sein.

Nach dieser Tradition ist also das Abendmahl **nicht von Jesus eingesetzt** als bleibende Ceremonie, und die Abendmahlsperikope in den ersten Evangelien blos eine feierliche, an ein Sinnbild geknüpfte Äusserung Jesu über das Verhältniss, in welchem er sich seinen nahe bevorstehenden gewaltsamen Tod vorstellte.

Daraus folgert sich weiter, dass wenn einige, nicht von Paulus beinflusste Gemeinden, die Gewohnheit angenommen haben, bei ihren rituellen Gemeindemahlzeiten bei Brod und Weingenuss des Todes Jesu zu gedenken,

sie solches gethan haben, nicht auf Befehl Jesu, sondern aus eigenem Antrieb.

Ob sie dieses gethan haben, ist möglich, aber nicht erweisbar. — Lucas erwähnt in seiner Apostelgeschichte mehrmals des mehr oder weniger feierlichen „Brotbrechens." Ein symbolisches gemeinsames Speisen ist überall gemeint, vielleicht in eigentümlicher Form; Jesus hatte wenigstens, wie aus einigen Stellen der Evangelien hervorgeht, seine eigene Weise, an welcher man ihn erkennen konnte; seinen eigenen Segen spricht übrigens jeder fromme Jude beim Genuss des Brodes immer. Nirgends aber eine nur einigermassen deutliche Hinweisung auf das Abendmahl. — Und so ist es im ganzen Neuen Testament.

Auffallend ist der Gegensatz gegen die Taufe. Das Abendmahl war doch jedenfalls ein reicherer, und die Vorstellung von dem Effect, den man dem Tod Jesu zuschrieb, ein wichtigerer Gegenstand als die Taufe. Von der Taufe nun ist häufig die Rede, sei es historisch, von geschehener Taufe, sei es didaktisch oder poetisch. Auch noch bei den „apostolischen" Vätern. (Barnabas Epi. C. 11. Hermas, mehrmals ausführlich). Nichts vom Abendmahl, nicht im N. T., nicht bei Barnabas, noch bei Polycarpus, oder Hermas, noch in dem Brief an Diognet. Nur in der citierten Stelle des Ignatius, und in einer ganz jungen in dem Brief an die von Philadelphia, Cap. 4: „es ist ein Fleisch unseres Herrn Jesu Christi, und ein Kelch der Einigkeit seines Blutes." — Weiter nichts. Es ist, als ob man kopfscheu geworden wäre durch die übertriebene Aufforderung des Korintherbriefes und es gemieden hätte den heikel gewordenen Gegenstand zu berühren.

Nicht lau, sondern ganz kalt steht in der Mitte des zweiten Jahrhunderts der Verfasser des vierten Evangeliums dem Abendmahl gegenüber. Antipode des Paulus. Wohl differirt Joannes oft, negativ sowohl als positiv, von den anderen Evangelisten. Aber hier war es doch eine andere

Sache. Wenn er nur einige Sympathie gehabt hätte für das Abendmahl, das doch in seiner Zeit allgemein bekannt gewesen sein muss, so hätte er sich nicht so kalt ablehnend gegen dasselbe verhalten können. Er macht seine Ablehnung noch ostensibler dadurch, dass er an Stelle des Abendmahls eine andere, gleichfalls symbolische Handlung Jesu stellt, und zwar auch mit dem Befehl: „ein Beispiel habe ich Euch gegeben, dass ihr thut, wie ich Euch gethan habe."

Namentlich ist ihm, ebenso wie den von Ignatius Verketzerten, das Essen und Trinken von Jesu Fleisch und Blut in dem Sinn, den es dort haben muss, zuwider. Um keine Opposition zu zeigen, lässt er Jesus an einer anderen Stelle, Cap. 6 dieselbe Bildsprache verwenden in dem einzigen richtigen verständlichen Sinn, nicht von seiner Tötung, sondern von seiner ganzen Persönlichkeit. — Es fragt sich, ob Joannes nicht auf dem richtigen Weg gewesen ist, ob die Abendmahlsperikope wohl durch Jesus in dieser Form gesprochen ist, in welcher die Tradition sie gegeben hat, in welcher Matthäus und Marcus sie wiedergegeben haben. Ebenso fraglich im Allgemeinen, ob die Abendmahlsfeier nicht ein speciell paulinisches Institut gewesen ist, das erst durch das Durchdringen seiner Richtung in der „katholischen" Kirche allgemein geworden ist.

Es ist einer der dunkelsten Teile in der Geschichte des Cultus in der ältesten christlichen Kirche.

Ich setze jetzt noch hinzu, dass die paulinische Auffassung sich allmählich verhärtet und vermaterialisirt hat, bis zur Transsubstantiation. Die Consubstantiation nahm wohl das Absurde in jener weg, war aber noch unbegreiflicher, selbst mit dem „cum, in et sub" ganz schwebend, musste ihr auch mit der Ubiquität and der Communicatio idiomatum unter die Arme gegriffen werden. Die westliche Hälfte des Protestantismus stellte das „Essen und Trinken von Jesu Fleisch und Blut" in den Hintergrund, obgleich Zwingli uud Calvin noch immer von dem „wahren" Leib

Jesu sprachen; in ihren Bekenntnisschriften aber stellen sie den Schwerpunkt der Sache in den „Bund in Jesu Blut“, es passte bei ihnen gut in die später entstehende Bundestheorie“. Die Elemente wurden bei ihnen „Bundessiegel“, durch welche die Gläubigen so sinnlich als nur möglich, essend und trinkend, von ihrem Teilhaben an dem Bund sich versichern konnten.

Ob aber besser, ist eine sehr grosse Frage.

Die einzige für unsere Zeit noch passende Form des Abendmahls ist die ursprüngliche, das Liebesmahl: symbolische, gemeinschaftliche Speisung, häusliche Gemeinschaft, Brüderlichkeit, der moralische Kern des Christentums. Dann muss aber die Form eine andere sein.

---

VIII.

# Locus Lucaneus I, 22—33 ab Origene graece explanatus.

E codice graeco Monacensi 208vo nunc primum edidit

Augustus Thenn,
Praeceptor exauctoratus, jam Monachii degens.

---

## Praefatiuncula editoris.

Earum Origenis in Lucam homiliarum, quae S. Hieronymo quinta et sexta sunt, ante hanc meam editionem, si textum *ἀρχέτυπον* h. e. graecum respicias, ne doctissimis quidem theologorum plus innotuerat, quam quatuor ista fragmenta, quae in Migniano Patrologiae Cursu Completo (ser. graec. tom. XIII, col. 1811—1815, not. 11, 13, 14, 16) exstant. Itaque textûs graeci infra mihi edendi licet non

unumquodque vocabulum, at certe maxima pars nova legentibus erit. Quaecunque vero textûs graeci particulae uncinis inclusae apparebunt, eae omnes in codice ideo desiderantur, non quod aquâ deletae sint, sed quia olim imprudentissimus βιβλιοδέτης nimiam eheu! marginis partem amputavit.

Dabam Monachii, κατὰ τὴν μεσοπεντηκοστὴν anni 1892$^{di}$.

---

Ἐξελθὼν δὲ οὐκ ἠδύνατο λαλῆσαι αὐτοῖς κτλ.

Ἡ δὲ τοῦ Ζαχαρίου σιωπὴ σιωπὴ τῶν προφητῶν ἐστιν ἐν τῷ πάλαι λαῷ τοῦ Θεοῦ. Οὐκ ἔτι γὰρ Θεὸς λαλεῖ αὐτοῖς, ἀλλὰ μεταβέβηκεν ὁ ἐν ἀρχῇ λόγος — πρὸς τὸν Θεὸν Θεὸς λόγος [1]) — πρὸς ἡμᾶς, καὶ παρ' ἡμῖν οὐ σιωπᾷ, ὡς παρ' ἐκείνοις. Διὰ τοῦτο σιωπᾷ ὁ Ζαχαρίας· προφήτης γὰρ γεγονέναι λέγεται.

Τὸ δὲ διανεύειν διαμένοντα κωφὸν τοιοῦτόν ἐστιν. Αἱ χωρὶς λόγου πράξεις οὐδὲν διαφέρουσι νεύσεων, αἱ δὲ μετὰ λόγου πράξεις οὐκ εἰσι νεύσεις· κοσμοῦνται γὰρ ὑπὸ τοῦ λόγου.

Ἐὰν οὖν εἰδῇς Ἰουδαίων τὴν πολιτείαν ἄλογον, ὡς μὴ δύνασθαι αὐτοὺς διδόναι λόγον περὶ ὧν πράττουσιν, βλέπε τὸν τύπον τὸν γενόμενον ἐπὶ Ζαχαρίου διαμένοντος κωφοῦ καὶ διανεύοντος. Ἔστιν γὰρ κωφὸς νῦν ὁ λαὸς καὶ ἄλαλος. Καὶ πῶς γὰρ οὐκ ἔμελλεν ἄλογος καὶ ἄλαλος εἶναι ἐκ[βαλὼν τὸν λόγον ἀφ' ἑ]αυτοῦ καὶ μὴ δυνάμενος περὶ μηδενὸς λόγον ἀποδοῦναι νομικοῦ ἢ προφητικοῦ λόγου; Κατὰ τοῦτο αὐτοῖς περιτομὴ χωρὶς λόγου νεύματα καὶ πάσχα καὶ προσευχαί.

Π[ροσ]ακούσας δὲ ἐράσμιον ἑαυτῷ πρᾶγμα μέλλειν ἔσεσθαι, οὐκ ἔσπευσεν [πρὸ] καιροῦ δραμεῖν, ἀλλ' ἔμεινεν πληρῶσαι τὴν λειτουργίαν, διδάσ[κων], ὅτι δεῖ πάντα δεύτερα ποιεῖσθαι τῆς εἰς Θεὸν τι[μῆς.]

[Οὐ] [2]) πᾶς καιρὸς δέδοται καὶ τοῖς ἐν γάμῳ οὖσι τῆς κοινωνίας τῆς γαμικῆς, ἀλλ' ἔστιν ὅτε δεῖ ταύτης ἀφιστᾶν ἤδη γεγηρακότας καὶ ὑπὸ τῆς προνοίας ἀποκεκλεισμένους πρὸς τὸ συλλαμβάνειν τὰ ἔργα τοῦ γάμου.

---

[1]) Jo. 1, 1. — [2]) Hieronymus: hi, qui nuptiis copulati sunt, *non* omne tempus coitûs liberum inter se habent. —

*Ἐπεὶ οὖν αὕτη κατ' οἰκονομίαν διὰ τὸν τοῦ ἀγγέλου λόγον συ* [linea infima penitus recisa!] *σα*[1]*), ᾐσχύνετο, εἰ ἡ πρεσβῦτις μετ' ἀνδρὸς κοιμᾶται, καὶ ἔκρυπτεν ἑαυτὴν μῆνας πέντε, ἕως καὶ Μαρία συλλάβῃ. Ὅτε γὰρ συνέλαβεν Μαρία καὶ ἦλθεν πρὸς αὐτὴν καὶ ἠσπάσατο, ἐσκίρτησεν ἐν ἀγαλλιάσει τὸ βρέφος ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Ἐλισάβετ καὶ ἐκ πνεύματος ἁγίου ἐλάλησεν τὰ ἀναγεγραμμένα.*

*Ὧν λαληθέντων ἐν τῇ ὀρεινῇ ὡς περὶ θείας συλλήψεως καὶ ὡς περὶ προφήτου μέλλοντος γεννᾶσθαι ἐν τῷ λαῷ, οὐκ ἔτι αὐτὴν περιέκρυβεν, ἀλλ', εἰ δεῖ οὕτως εἰπεῖν, καὶ ἐπαρρησιάσατο, ὅτι ἄρα ἅγιον γέννημα εἴη ἐν αὐτῇ, ὁ πρόδρομος τοῦ Κυρίου.*

*Εἶτα μετὰ ταῦτα γέγραπται, ὅτι τῷ μηνὶ τῷ ἕκτῳ, τῆς συλλήψεως Ἐλισάβετ δηλαδή, ἀπεστάλη ἄγγελος Γαβριὴλ ἀπο τοῦ Θεοῦ πρὸς παρθένον μεμνηστευμένην ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ.*

*Τί δήποτε κρίνας ὁ Θεὸς ἐκ παρθένου γεννῆσαι τὸν σωτῆρα, οὐκ ἐπελέξατο παρθένον ἀμνήστευτον; Μήποτε οὖν οἰκονομία ἦν καὶ τὸ μνηστῆρα αὐτὴν ἔχουσαν συλλαβεῖν, ὡς μὴ δοκεῖν αἰσχύνην φέρειν ἐπὶ τοῦ σώματος αὐτῆς τὸ σύλλημμα; Δι' ὃ θαυμαστῶς* [*γέγραπται ἐν τινι μάρτυ*]*ρος ἐπιστολῇ*[2]*) «Τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου ἔλαθεν ἡ παρθενία Μαρίας», ὡς, εἰ μὴ ἐγεγόνει ὁ δοκῶν γάμος, οὐκ ἂν αὐτὸν ἔλαθεν, ἀλλ' ἔγνω ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, ὅτι μηδέποτε μετὰ ἀνδρὸς κοιμηθεῖσα ἡ Μαρία συνέλαβεν καὶ ὀφείλει τὸ σύλλημμα τοῦτο θεῖον εἶναι. Ἐβούλετο δὲ ὁ Σωτὴρ καθ' ὅλην τὴν οἰκονομίαν λανθάνειν τὸν διάβολον, καί γ' οὖν ἐνετέλλετο τοῖς μαθηταῖς μὴ φανερὸν ποιεῖν αὐτόν. Ἀλλὰ καὶ ἡνίκα ἐπειράζετο ὑπὸ τοῦ διαβόλου, οὐδαμοῦ ἀπεφήνατο γυμνῶς, ὅτι υἱός ἐστιν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ μόνον ἔλεγεν «Οὐ δεῖ μέ σοι προςκυνεῖν· οὐ δεῖ με τοὺς λίθους ποιεῖν ἄρτους· οὐ δεῖ με ῥίπτειν ἐμαυτὸν ἄνωθεν κάτω.» Ἀλλὰ καὶ ὁ ἀπόστολος τὴν τοῦ πάθους*

---

[1]) Hieronymus: Haec autem, quae ad sermonem angeli et dispensationem Dei rursum fuerat viro copulata, erubescebat, quod anus et paene decrepita ad opus juvenum revertisset. — [2]) S. Ignatii ep. ad Ephes. 19. —

*οἰκονομίαν κατὰ λήθην φησὶ γεγονέναι τῆς ἀντικειμένης ἐνεργείας. Λέγει γάρ· «Σοφίαν δὲ λαλοῦμεν, ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν. Εἰ γὰρ ἔγνωσαν, οὐκ ἂν τὸν κύριον τῆς δόξης ἐσταύρωσαν.»* [1] *Εἰ δὲ τὸ δαιμόνιον οὐκ ἔλαθεν — εἶπεν γὰρ «Οἴδαμέν σε τίς εἶ, ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ»* [2] *— ὅρα, ὅτι ὁ ἐλάττων ἐν τῇ κακίᾳ ᾔδει τὸν Σωτῆρα, ὁ δὲ χείρων ἐν αὐτῇ ἀπὸ τοῦ μεγέθους [τῆς κακίας ἐνεποδίζετο] αὐτὸν θεωρεῖν. Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ κακία, ἐὰν μὲν ἐλάττων ᾖ, βοηθούμεθα διὰ τὸ ἔλαττον πρὸς τὸ βιῶσαι καλῶς· ἐὰν δὲ κακία ἡμῖν πλείων εὑρεθῇ, πλεῖον ἀγὼν αὐτὴν ἀποκαλεῖν.* [3]).

*Τὸ δὲ Χαῖρε κεχαριτωμένη εὕρηται οὐδαμοῦ. Ἀλλ' οὐδ' ἀνδρί που εἴρηται τοῦτο, ταύτῃ δ' ἐτηρεῖτο οὗτος ὁ ἀσπασμός.*

*Ἐπειδὴ γὰρ εἶπεν ὁ Θεὸς τῇ Εὔᾳ «Ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα»* [4]), *αὐτη ἡ χαρὰ λύει ἐκείνην τὴν λύπην.*

*Ὁ Κύριος μετὰ σοῦ. Ἦν γὰρ μετ' αὐτῆς ὁ μικρὸν ὕστερον ἐξ αὐτῆς. Τὸ μὲν οὖν Εὗρες χάριν κοινὸν ἦν· εὗρον γὰρ χάριν πρὸ αὐτῆς καὶ ἄλλοι. Τὸ δὲ εἰπεῖν Συλλήψῃ οὐκ ἔτι κοινὸν ἦν, ἀλλ' ἰδιάζον εἰς ἐπαγγελίαν παρθενίας.*

*Ἐπεὶ οὖν εὗρες, φησί, χάριν παρὰ Θεῷ, μὴ φοβοῦ· παντὸς γὰρ φόβου ἀφαίρεσις ἡ τοῦ Σωτῆρος ἐπιδημία. Εἰ δὲ παρουσίαν σοι εὐαγγελίζομαι Κυρίου, μὴ αὐτοσχεδίως ἔσεσθαι τὸν τόκον νομίσῃς καὶ ὡς ἀστραπῆς πάροδον τὴν σὴν γαστέρα διαδραμεῖν κατὰ τοὺς λήρους τῶν δοκητῶν. Σύλληψις γὰρ ἀκόλουθος ἐ* [linea infima desideratur!] *Τὴν γὰρ ἀνθρωπίνην γένεσιν [δι]ορθώσων ἦλθεν ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος καὶ αὐτὰς τὰς ἀρχὰς τῆς εἰς τὸ εἶναι παρόδου. Διὰ τοῦτο οὖν εἶπεν Συλλήψῃ, ἵνα δείξῃ τὸν Κύριον ἐξ αὐτῆς τῆς παρθενικῆς νηδύος καὶ ἐκ τῆς ἡμετέρας οὐσίας λαβό[ντα] τὴν σάρκα καὶ εὐλογήσαντα τὴν βλάστην τῆς ἡμῶν γενέσεως. Εἰ μὴ γ[ὰρ] διὰ πάντων ἦλθεν, δι' [ὅ]σων ἡμεῖς, ἁμαρτίας καὶ ἀνθρωπίνης*

---

[1]) I Cor. 2, 6, 8. — [2]) Matth. 8, 29: *Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ Θεοῦ*; Marc. 1, 24: *οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ.* — [3]) **Hieronymus**: Si vero magis in nobis fuerit mali, ingenti labore sudandum est, ut majori malitia liberemur. — [4]) Gen. 3, 16. —

*σπορᾶς συλληφθεὶς κατὰ σάρκα καὶ ἐνναμηνιαῖον χρό[νον] κυοφορηθείς, οὐκ ἂν ἐξηφάνισε τὴν «ἐν λύπαις τέξῃ τέκνα» κατάραν τῆς Εὔας.*

*Ὁ δὲ ἐπὶ σωτηρίᾳ τοῦ ἡμετέρου γένους ἐλθ[ὼν] Ἰησοῦς ἂν κληθείη δικαίως· τὸ γὰρ Ἰησοῦς Θεοῦ ἐστι σωτηρία καὶ ἴασις εἰς τὴν ἑλλάδα γλῶτταν μεταβαλλόμενον.*

*Οὗτος ἔσται μέγας, φησίν. Τοῦτο εἴρηται καὶ περὶ Ἰωάννου*[1]*· ἀλλ' ὅτε ἦλθεν ὁ ἀληθῶς μέ[γας,] ἐκεῖνος ἦν μικρός. Ἐκεῖνος γὰρ ἦν ὁ λύχνος ὁ καιόμενος καὶ φαίνων*[2]*, οὐχ ὡς Ἰωάννης οὖν μέγας, ἀλλ' ὡς δεσπότης τοῦ παντὸς ἀληθῶς μέγας. Τὸ δὲ μέγεθος αὐτοῦ οὐ τότε οὕτως ἐδηλοῦτο, ὅσον νῦν φαίνεται. Ὅρα γὰρ αὐτὸ διὰ τῆς διδασκαλίας εἰς ἅπασαν τὴν γῆν ἐξεληλυθὸς*[3]*) καὶ μετὰ τῶν ἐν [Βρεττανίᾳ — — —] καὶ μετὰ τῶν ἐν Μαυρετανίᾳ καὶ μετὰ τῶν παντα[χο]ῦ πιστευόντων καὶ καθόλου διῆκον*[4]*. Ἀνάβα γὰρ τῷ λόγῳ εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ [ἴ]δε καὶ τὰ ἐκεῖ πληροῦντα· ὤφθη γὰρ ἀγγέλοις*[5]*. Κατάβα τῷ λόγῳ εἰς τὴν [ἄβ]υσσον, καὶ ὡσαύτως· καταβὰς γὰρ αὐτός ἐστιν καὶ ὁ ἀναβάς, ἵνα πληρώσῃ τὰ πάντα*[6] *[καὶ ἵν]α πᾶν αὐτῷ γόνυ κάμψῃ.*[7]

*Ἴδε ταύτην τὴν [δύν]αμιν καὶ ὑπὲρ τὸν κόσμον ὅλον· διεληλυθό[τα] γάρ φησι τοὺς οὐρανοὺς Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*[8]*. Ἐὰν οὖν ταῦτα εἰδῇς, ὄψει, ὅτι οὐχὶ ῥημάτιόν ἐστιν τὸ Ἔσται μέγας, ἀλλ' ἔργῳ δείκνυται, ὅτι μέγας ὁ Κύριος ἡμῶν καὶ ἀπὼν καὶ παρών. Τὸ ὑπέρβατον [ἦ]ν οὕτως. Ἀπεστάλη ὁ ἄγγελος πρὸς παρθένον ἐξ οἴκου Δαβίδ. Ὡς δὲ ἀρξαμένης τῆς ἁμαρτίας ἀπὸ γυναικός, ἔδει καὶ τὰ ἀγαθὰ ἀπὸ γυναικὸς ἄρξασθαι. Τὸ δὲ καὶ ἔσται κληθήσεται τῇ κατὰ σάρκα πρέπον οἰκονομίᾳ, καὶ τὸ Δώσει δὲ αὐτῷ Κύριος τῇ οἰκονομίᾳ ἁρμόττει. Εἰ δὲ καὶ λαμβάνειν λέγεται διὰ ταύτην τὸν θρόνον Δαβίδ, ἀλλ' ἔστιν ὁ αὐτὸς καὶ βασιλεὺς αἰώνιος θεοπρεπῶς. Οὐ περὶ σαρκικοῦ θρόνου* [linea infima

---

[1]) Luc. 1, 15. — [2]) Jo. 5, 35. — [3]) Ps. 18 (19), 5. — [4]) Hieronymus: Virtus Domini Salvatoris et cum his est, qui ab orbe nostro in Britannia dividuntur, et cum his, qui in Mauritania, et cum universis, qui sub sole in nomine ejus crediderunt. — [5]) I Tim. 3, 16. — [6]) Eph. 4, 10. — [7]) Phil. 2, 10. — [8]) Hebr. 4, 14. —

deest!] οὐδὲ πε]ρὶ σαρκικοῦ σπέρματος, ἀλλὰ περὶ βασιλείας θεοπρεποῦς· βασιλεύσει γάρ φησιν ἐπὶ τὸν οἶκον Ἰακὼβ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Οὐδενὸς δὲ τὸ βασιλεύειν αἰωνίως, ἢ μόνου τοῦ δεσπότου Χριστοῦ. Τὸ οὖν Δώσει τὸν θρόνον τῇ ἐνσάρκῳ πρέπον οἰκονομίᾳ — οὐ γὰρ τὴν ἐπουράνιον λαμβάνει βασιλείαν, ἣν εἶχεν, ἀλλ' αὐτὴν ἀνακτᾶται τὴν βασιλείαν τὴν ὑπὸ τῶν δαιμόνων ἁρπασθεῖσαν ἀπὸ τοῦ οἴκου Δαβίδ — οὔτε οὖν τῇ λέξει μάχεται, οὔτε τῷ πράγματι κατὰ τοὺς δυσσεβεῖς τὸ πρὸς μὲν τὸν Ἰωσὴφ λεγόμενον, ὅτι σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ κατὰ τὸν Ματθαῖον [1]), πρὸς δὲ τὴν Μαρίαν, ὅτι δώσει αὐτῷ τὸν θρόνον Δαβίδ. Εἰ μὲν γάρ ἐστιν ἐναντίον τὸ βασιλεῦσαι θεοπρεπῶς τῷ ἐξ ἁμαρτιῶν δύνασθαι σῶσαι λαοὺς, τῶν ἀτόπων οὐδὲν τὰ εἰκότα λέγοντι τῷ δι' ἐναντίας παραχωρεῖν. Εἰ δὲ πρέπει τῷ βασιλεῦσαι θεοπρεπῶς τὸ ἀπαλλάξαι πλημμελημάτων — οὐ γὰρ ἦν ἑτέρου τὰ εἰς τοὺς θείους ἀφεῖναι νόμους ἡμαρτημένα, πλὴν ὅτι Θεοῦ — πῶς οὐκ ἂν συμβαῖεν ἀλλήλοις τὰ γεγραμμένα, τό τε βασιλεῦσαί φημι καὶ τὸ ἀ[φεῖναι δ — — —] νόμων ὀλιγωρήσαντας.

Ἄλλως τε σοφὸν εἶναί τί φημι τὸ τῷ μὲν Ἰωσὴφ τὸν ἄγγελον εἰπεῖν, ὅτι σώσει τὸν λαὸν αὐτοῦ, ἅτε δὴ καὶ διὰ νόμου καὶ προφητῶν τὴν ἐπηγγελμένην τῷ Ἰσραὴλ λύτρωσιν προμεμαθηκότι, τῇ δὲ παρθένῳ προςθεῖναί τι χρηστὸν καὶ ἡδὺ καὶ ὅπερ ἦν εἰκὸς ἥσειν αὐτὴν μανθάνουσαν, ὅτι τὸ ἐξ αὐτῆς τεχθησόμενον διηνεκῆ βασιλείαν στεφανωθήσεται.

Ἕπεται οὖν τῷ σῶσαι τὸν λαὸν αὐτοῦ τὸ τῆς βασιλείας αὔχημα· βεβασίλευκε γὰρ καὶ σέσωκε τὸν λαὸν αὐτοῦ.

Βασιλεύει δὲ καὶ εἰς δεῦρο καὶ σώζει. Τοῦτο δὲ δι' οὐδὲν ἕτερον εἴρηται τῷ Γαβριήλ, ἢ ἵνα τὴν παρθένον ἀναμνήσῃ τῶν προφητῶν, καὶ μάθῃ σαφῶς, ὅτι ὁ ἐξ αὐτῆς τεχθησόμενος οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς, ὁ ὑπ' ἐκείνων προφητευθεὶς ἐκ σπέρματος ἐλεύσεσθαι τοῦ Δαβίδ.

**Adnotatio.** Ultima hujus textûs graeci pars (*Βασιλεύει . . . Δαβίδ*), si codici nostro fides habenda, non est

[1]) Matth. 1, 21.

Origenis, sed *Σευήρου* h. e. Severi nescio cujus. Deinde autem (post verbum *Δαβίδ*) codex sic pergit: *Τὸ δὲ Πῶς ἔσται τοῦτο; οὐχ ὡς ἄπιστος ἡ ἀντιλέγουσα λέγει, ἀλλ' ὡς σοφὴ, τὸν τρόπον ἐπιζητοῦσα τοῦ πράγματος τοῦ λεγομένου. Ἐπεὶ γὰρ περὶ τόκου ἀκήκοεν, πολυπραγμονεῖ τὴν αἰτίαν. Ὅθεν οὐδὲ ἐπιτιμᾶται, ἀλλὰ διδάσκεται τὸ παράδο*[*ξον* linea infima desideratur!] *κτλ.* Qui locus utrum ejusdem Severi, an forte Origenis sit, dubius adhuc haesito. Arbitrium penes lectorem esto!

---

IX.

# Thomas von Aquino der Lehrer Michael Servet's. Buch II. Christologie.

Von

Lic. th. Dr. med. H. Tollin, Prediger der französ.-reform. Gemeinde in Magdeburg.

(Fortsetzung von XXXVI, 2.)

## Cap. XII.

### Die Fleischwerdung des Wortes von der Seite Gottes.

Thomas von Aquino betrachtet zunächst die Einigung von Seiten der annehmenden göttlichen Person [1]). Ziemt es, so fragt er sich, der göttlichen Person, die geschaffene Natur anzunehmen [2]), da die göttliche Person doch schon an und für sich vollkommen ist? Thomas ant-

---

[1]) De modo unionis ex parte personae assumentis (quaest. III).

[2]) Art. 1: Utrum personae divinae conveniat assumere naturam creatam (fol. 18 b).

wortet: Nicht Gott wird etwas hinzugefügt, sondern dem Menschen. Darum ist es nicht Gott, sondern der Mensch, der dadurch vervollkommnet wird[1].

Die folgenden Artikel versenken sich wieder in grammatisch dialektische Schwierigkeiten. Da wird untersucht, in welchem Sinne es gut-christlich und rechtgläubig sei, zu sagen, die göttliche Natur nimmt die menschliche Natur an (Art. 2), selbst wenn man von den der göttlichen Natur anhaftenden persönlichen Eigentümlichkeiten abstrahirt, Art. 3[2]; inwiefern die Annahme der menschlichen Natur von einer göttlichen Person allein ausgesagt werden könne, Art. 4[3]; in welchem Sinne jede der göttlichen Personen die menschliche Natur annehmen könnte, Art. 5[4]; inwiefern mehrere, nämlich alle drei göttlichen Personen eine einzige menschliche Natur annehmen können? Art. 6[5].

Servet bedauerte solche Ungeheuerlichkeiten. Auf den Gipfel aber schien ihm die Narrheit des Aquinaten zu gelangen bei der Frage, ob ein und dieselbe göttliche Person zwei menschliche Naturen annehmen könne?, Art. 7[6]. Thomas bejaht sie. Denn

---

[1]) non additur aliquid Deo: sed illud quod divinum est, apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur (fol. 19 a).

[2]) Sicut positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas: ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus remanebit in consideratione nostra, natura divina, ut subsistens et ut persona (fol. 21 b).

[3]) Tres enim personae fecerunt, ut humana natura uniretur uni personae filii (fol. 22 a).

[4]) Filiatio temporalis non constituit personam ipsius. Unde si per hunc modum nomen filiationis ad Patrem vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarum (fol. 23 b).

[5]) Sicut verum est dicere, quod tres personae sunt unus Deus, propter unam divinam naturam: sic verum esset dicere, quod essent unus homo, propter unam naturam humanam (fol. 24 a).

[6]) Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas (art. 7).

alles, was der Vater kann, das kann auch der Sohn. Nachdem aber der Sohn Fleisch geworden ist, kann der Vater eine andere menschliche Natur annehmen, die von der verschieden ist, welche der Sohn angenommen hat![1]. Denn durch die Fleischwerdung des Sohnes ist das Vermögen des Vaters oder des Sohnes in nichts vermindert[2]. Daher ist der Sohn im Stande nach seiner Fleischwerdung noch eine andere menschliche Natur anzunehmen neben der, die er schon angenommen hat! Und das folgt sowohl wenn man die göttliche Person ansieht nach ihrer Kraft, welche das Princip der Einigung, als wenn man sie ansieht nach ihrer Persönlichkeit, die das Ziel der Einigung ist[3]. Denn wenn man von einer Gattung ein Exemplar hervorbringen kann, aber kein zweites mehr, so wäre das Vermögen auf eins beschränkt[4]. Das Vermögen aber der göttlichen Person ist ohne Grenzen, und kann nicht auf ein bestimmtes Geschöpf beschränkt werden[5]. Sonst wäre ja die Persönlichkeit der göttlichen Natur durch eine einzige menschliche Natur so umfasst, dass keine andere zu ihrer Persönlichkeit hinzugenommen werden

---

[1]) quicquid potest pater, potest filius: sed pater post incarnationem filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea, quam filius assumpsit (fol. 24 b).

[2]) in nullo enim per incarnationem filii est diminuta potentia patris vel filii (l. l.).

[3]) Patet ergo quod, sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quae est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quae est terminus unionis, oportet dicere, quod persona divina praeter naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere (l. l.).

[4]) illud quod potest in unum et non in amplius habet potentiam limitatam ad unum (fol. 24 b).

[5]) potentia autem divinae personae est infinita, nec potest limitari ad aliquid creatum (l. l.)

könnte [1]). Das ist aber unmöglich, da das Ungeschaffene von dem Geschaffenen nicht umfasst werden kann [2]). Hält man nun daran fest, dass der Sohn Gottes nacheinander oder zugleich in zwei verschiedenen menschlichen Naturen Fleisch werden kann, so hat es keine Schwierigkeit ein und dasselbe Subject für zwei Naturen derselben Art zuzugeben [3]). Denn in dem Geheimnis der Fleischwerdung hindert eine Menge von Naturen keinesweges die Einheit des Subjects [4]). Und diese in der Einheit des Subjekts zusammengeschlossenen zwei oder mehrere Menschennaturen wären dann doch nicht zwei oder mehrere Menschen, sondern Ein Mensch [5]), gerade wie viele Menschen ein Volk sind [6]). Die Naturen, welche die göttliche Person annimmt, verhalten sich zu ihr etwa wie zwei Kleider [7]), die ein Mensch anzieht, ohne dass er dadurch zu mehreren Bekleideten wird [8]). Allein bei zwei menschlichen Naturen scheint eine völlige Einigung untereinander nicht möglich zu sein [9]). Denn es ist notwendig, dass die Seele der einen mit dem Leibe der andern vereinigt

---

[1]) Videretur enim ex hoc sequi, quod personalitas divinae naturae esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non posset: quod est impossibile (l. l.).

[2]) Non enim increatum a creato comprehendi potest (l. l.).

[3]) Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei (fol. 24 b).

[4]) in mysterio incarnationis unio formae et materiae, i. e. animae et corporis, non constituit novum suppositum (l. l.).

[5]) si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo (l. l.).

[6]) plures homines dicuntur unus populus (l. l.).

[7]) natura assumpta quantum ad aliquid se habet per modum indumenti (l. l.).

[8]) homo qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis (l. l.).

[9]) duae humanae naturae non possunt totaliter sibi invicem uniri (l. l.).

sei, und dass auch zwei Leiber zugleich seien;[1]) was eine Confusion der Naturen herbeiführen würde. Dem gegenüber behauptet Thomas, dass eine völlige Vereinigung der zwei menschlichen Naturen in allen ihren Teilen ja keineswegs geboten sei[2]), da das eigentlich die Person constituirende, der Sohn Gottes, nicht die Menschheit ist, sondern die Gottheit[3]), und die göttliche Natur sich völlig mit der von ihr angenommenen menschlichen Natur vereinigt[4]).

Michael Servet, der Sohn des freien Aragonien, war nicht so befangen wie der Aquinat. Er sagt sich, dass ein Mensch, der keine menschliche Person hat, sondern nur eine göttliche, entweder nur ein menschenartiges Scheinwesen oder aber ein arianisches Zwischenwesen sei. Doch stiess er sich noch viel mehr an der diesem Satze vorangehenden Darlegung. Also wenn die zweite Person der Gottheit sich ganz beliebig einen Menschen annehmen konnte oder zwei, so konnte sie z. B. auch noch die Maria annehmen. Dann würden also die Sophisten zugeben, Christus ist Maria, Christus gebar den Sohn Gottes, Christus ist seine eigene Mutter (De Trinit. error. fol. 41a) Oder wenn das Wort eine andere Frau angenommen hätte[5]), dann würden sie das Wort selber den Sohn Gottes genannt haben, das Weib aber die Tochter des Menschen (filiam hominis): was klar und deutlich zwei Sohnschaften beweist. Der Sohn Gottes selber würde dann ein Weib sein, ein Mannweib, ein männliches Weib (androgynos, masculo-foemineus, Restitut. p. 43). Oh über die dummen Tiere (O pecora stolidissima.)"

---

[1]) quia oportet quod anima unius esset unita corpori alterius et quod etiam duo corpora essent simul (l. l.)

[2]) Unde non oporteret quod una earum totaliter alteri uniretur, i. e. omnes partes unius omnibus partibus alterius (fol. 25 a).

[3]) filius Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas (l. l.).

[4]) quod divina natura unione personali uniatur toti naturae assumptae, i. e. secundum omnes partes ejus (l. l.)

[5]) Siverbum assumpsisset foeminam (Restit. p. 43).

„Nach dem Vorhergehenden sagt der Graf von Aquin, scheint es nun aber um nichts passender, dass gerade der Sohn Gottes Fleisch werde als etwa, dass es der Vater werde oder der heilige Geist.[1] Ja wäre der Vater Fleisch geworden, so hätte Arius seinen Irrtum vielleicht vermieden[2]. Denn niemand wäre auf den Gedanken gekommen, dass der Vater geringer sei als der Sohn. Jetzt aber, wo des Sohnes Person Fleisch geworden ist, werden viele dadurch in der wahren Gotteserkenntnis gehemmt, indem sie das, was von dem Sohne nach seiner menschlichen Natur gilt, auf die Person des Sohnes Gottes selbst beziehen[3]. Auch würde, scheint es, die Erlösung als Neuschöpfung der menschlichen Natur, dem Vater, der doch der Schöpfer ist, besser geziemt haben." — Dem hält Thomas entgegen, dass für keine göttliche Person die Fleischwerdung so angemessen war, als für Gott den Sohn[4]. Denn das Wort Gottes, als ewige Vorstellung Gottes von sich selbst, ist zugleich das Urbild der gesammten Schöpfung[5]. Und wie nun für die Teilnahme an dieser Ähnlichkeit die Geschöpfe in ihren eigentümlichen Arten eingerichtet worden sind, so war es angemessen, dass durch eine Einigung des Wortes mit dem Geschöpf, die nicht eine blosse Teilnahme, sondern eine persönliche Einheit wäre, das Geschöpf ordentlicherweise zur ewigen und unwandelbaren Vollkommenheit wiederhergestellt

---

[1]) videtur quod non fuerit magis conveniens, filium Dei incarnari, quam Patrem vel Spiritum sanctum (quaest. III Art. 8 fol. 25 a).

[2]) Magis vero videtur fuisse conveniens, quod persona patris incarnaretur, quam persona filii (l. l.)

[3]) ex hoc quod persona filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea quae dicuntur de filio secundum humanam naturam referentes ad ipsam filii personam (fol. 25 a). Der Mensch Christus ist ja, nach scholastischer Fassung, unpersönlich.

[4]) convenientissimum fuit personam filii incarnari (l. l.).

[5]) verbum Dei, quod est aeternus conceptus ejus, est similitudo exemplaris totius creaturae (l. l.).

würde[1]). Und wie der Mensch dadurch gesündigt hatte, dass er masslos nach Weisheit dürstete, so sollte durch das Wort der wahren Weisheit der Mensch zu Gott zurückgebracht werden[2]).

## Cap. XIII.

## Die Fleischwerdung des Wortes von der Seite des Menschen.

Betrachtet man nun aber in der Fleischwerdung des Wortes die Einigung von Seiten der angenommenen menschlischen Natur[3]), so fragt Thomas, empfahl sich denn dem Gottessohne die Annahme der menschlichen Natur mehr als die irgend einer anderen?[4]) ·Da die göttliche Macht unbegrenzt ist, so beschränkte sie sich sicher nicht auf Eine einzige Natur.[5]) Findet sich doch auch in der unvernünftigen Natur die Ähnlichkeit der Spur Gottes (similitudo vestigii); gerade wie andererseits die englische Natur wegen ihrer grösseren Gottähnlichkeit sich noch mehr als die menschlische empfahl[6]).

---

[1]) sicut per participationem similitudinis creaturae sunt in propriis speciebus institutae, sed mobiliter, ita per unionem verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad aeternam et immobilem perfectionem (fol. 25 a).

[2]) Peccaverat prius homo, appetendo scientiam. Unde conveniens fuit, ut per verbum verae sapientiae homo reduceretur in Deum (l. l.).

[3]) quaest. IV: de modo unionis ex parte naturae humanae assumptae.

[4]) Art. 1: Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam aliqua alia natura?

[5]) potentia Dei facientis incarnationem non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita (fol. 25 b).

[6]) In natura angelica invenitur expressior Dei similitudo quam in natura humana (fol. 26 a).

Bei der Lesung dieser Betrachtungen stiegen in Servet's Geiste widrige Hypothesen auf, die sich von selber logisch anknüpften [1]. — Endlich, „da Gott die höchste Vollkommenheit zukommt, so ist etwas Gott um so ähnlicher, je vollkommener es ist [2]). Nun ist aber das Weltall vollkommener, als einzelne seiner Teile z. B. als die menschlische Natur. Also empfiehlt sich das Weltall mehr zur Annahme durch Gott, als die menschlische Natur [3]). Thomas' Antwort knüpft an Prov. 8, 31 an, wo die Weisheit spricht, dass sie ihre Lust habe bei den Menschenkindern. Die Annehmbarkeit ist nicht als eine gleich von Natur gegebene, sondern als eine für den Empfang der Gnade geeignete anzusehen. In letzterer Beziehung sei gerade die menschlische Natur dazu geboren, durch ihre Wirksamkeit im Erkennen und Lieben auf irgend eine Weise das Wort Gottes zu erhalten [4]); andererseits war gerade die menschliche Natur so tief gefallen, dass sie der Wiederherstellung bedurfte [5]). Darum sowohl nach ihrer Würdigkeit als nach ihrer Bedürftigkeit empfiehlt sich die menschliche Natur vor allen anderen, da jene den unvernünftigen Geschöpfen abgeht, diese aber den Engeln [6]).

Im folgenden wird nun dargethan, dass „Gottes Sohn

---

[1]) Restitut. Christian. p. 43. Si corpus asininum angeli ad eum modum induant u. s. w.

[2]) Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum (fol. 26 a).

[3]) sed totum universum est magis perfectum, quam partes ejus, inter quas est humana natura. Ergo totum universum est magis assumptibile, quam humana natura (l. l.).

[4]) humana natura, in quantum est rationalis et intellectualis, nata est contingere aliqualiter ipsum verbum per suam operationem, cognoscendo scil. et amando ipsum (fol. 26 a).

[5]) indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato (l. l.).

[6]) Haec autem duo soli humanae naturae conveniunt: nam creaturae irrationali deest congruitas dignitatis: naturae autem angelicae deest congruitas necessitatis (l. l.)

keineswegs die menschliche **Person** angenommen habe[1]; ebensowenig habe die göttliche Person einen **bestimmten** Menschen angenommen, wie etwa den Petrus[2], da die Person des betreffenden Menschen bei der Fleischwerdung noch gar nicht vorhanden war, sondern erst das Resultat der göttlichen Fleischwerdung ist[3]. Denn wäre jener Mensch schon vorher vollständig und persönlich gewesen, so hätte er nachher zwei Personen oder Subjecte gehabt[4]. Das von der Gottheit angenommene darf im strengen Sinne niemals als Mensch bezeichnet werden, sondern nur im uneigentlichen Sinne! Eigentlich wurde nichts angenommen als die menschliche Natur[5]. Dennoch hat der Sohn Gottes nicht die menschlische Natur nur so im allgemeinen angenommen, wie sie losgelöst ist von allen Individuen. Das wäre keine wahrhaftige Fleischwerdung, sondern Lug und Schein[6]. Denn losgelöst von allen Individuen besteht die menschliche Natur nur im Begriffe und hat keine reale Existenz."

Servet sah, wie hier Christus vor seinen Augen verloren ging[7]. Er beweinte[8] diesen allerschmerzlichsten Verlust. Er suchte umher. Er fand nur ein Ding ohne

---

[1] Unde relinquitur, quod nullo modo filius Dei assumpsit humanam personam (quaest. IV. art. 2 fol. 28 a).

[2] l. l. fol. 29 b (art. 3).

[3] Persona non praeintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis se habet ut terminus assumptionis (fol. 27 b).

[4] ponunt in Christo duas hypostases vel duo supposita (fol. 29 b).

[5] hujusmodi locutiones non sunt extendendae tanquam propriae: sed pie sunt exponendae ubicumque a sacris doctoribus ponuntur: ut dicamus hominem assumptum, quia ejus natura est assumpta (quaest. IV art. 3 fol. 29 b).

[6] non enim incarnatio hoc, sed deceptio et fictio incarnationis esset; sed humana natura, prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur (quaest. IV art. 4 f. 30 a).

[7] Et tunc Christum perdidimus (de Trinit. error. 111 b).

[8] quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam (l. l. f. 10 a).

Namen: „Das von der Gottheit Angenommene darf im strengen Sinne niemals als Mensch bezeichnet werden." Wie sehr Thomas sich Mühe gab, den Doketismus zu bekämpfen, „ein personenloser Mensch, den Gott annahm, konnte nicht Mensch sein, gleich wie wir." [1])

Die folgenden Fragen, ob der Sohn Gottes die menschliche Natur in allen Indviduen hätte annehmen sollen?[2]) und ob es angemessen war, dass der Sohn Gottes die menschliche Natur aus dem Geschlecht Adam's annähme?[3]): sie schienen dem Servet nur noch deutlicher des Aquinaten Verwirrung zu kennzeichnen. Und in der That so lange man den Gottes-Sohn von oben herab construirte, als Incarnation des allmächtigen Gottes, warum sollte man da nicht behaupten, Gott hätte ebenso gut zwei, mehrere, ja alle menschlischen Naturen annehmen können, so er es nur wollte?[5]) Auch wäre dann keine besondere Heilsanstalt nötig gewesen, sondern alle Menschen wären auf kürzestem Wege Kinder Gottes geworden[6]). Wenn doch einmal die Magie eingreift, warum sollte sie nicht überall eingreifen? Freilich wären ja dann die vielen Subjecte in Ein gott-

---

[1]) hominem ipsum negant esse hominem, et sic remansit humanitas sine nomine (fol. 41 a. De Trin. error. cf. 11 a). Negant hominem esse hominem et concedunt, Deum esse asinum (l. l. fol. 10 a).

[2]) Utrum filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis? (quaest. IV. art. 5. fol. 30 b).

[3]) Utrum conveniens fuerit, quod filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adae? (quaest. IV. art. 6. fol. 31 a).

[4]) innumerae sunt ortae non modo dubiosae, inextricabiles et nodosae, verum etiam absurdissimae quaestiones, juxta illud magistri: qui ambulat in tenebris, nescit quo vadit (De Trin. error. fol. 39 a).

[5]) Possibile autem fuit filio Dei, ut plures naturas hominum assumeret, et eadem ratione omnes. (quaest. IV. art. 5 f. 30 b).

[6]) brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur (l. l.)

menschliches Subject untergegangen[1]). Aber war dieser Untergang des einen besonderen menschlischen Subjectes kein Schaden, sondern ein Gewinn bei dem Einzelnen, warum sollte es ein Schaden bei mehreren oder bei allen sein? Ebenso hatte es bei jener Construction von oben wenig auf sich, ob Christus von Abraham oder von den noch grösseren Sündern, den Heiden abstammte[2]), von Adam oder aus einem ganz neu zu bildenden Menschengeschlecht?[3]) „Ja, je sündiger seine Ahnen, um so grösser wäre die Erlösungsbedürftigkeit". So der englische Doctor.

Servet begriff, dass wenn man nicht auf den Menschen Christus, der in den Evangelien spricht, alle seine Gedanken concentriren wollte (homo ipse Christus loquitur, et in illum dirigantur cogitationes tuae: de Trinit. error. f. 21a. 27b. al. 2), man auf jenes Aggregat verfallen musste, das sich die geschäftige Phantasie aus der Transposition sichtbarer Dinge[4]) geschaffen hatte. Es jammerte ihn, dass das nicht blos ein müssiges Spiel mit mathematischen Illusionen sei (mathematica imaginative delusio), sondern auch eine entsetzliche Lästerung auf die Lehre Christi, die er in der Bibel fand (horribibilis in Christi doctrinam blasphemia, f. 108b.). Denn wenn man statt des lebendigen Christus von Fleisch und Blut ein gewisses metaphysisches Ding einführte, das sich durch eine fleischliche und mehr als profane Vereinigung (carnali et plus quam prophana unione) mit der gesammten Menschheit vereinigte,

[1]) tolleretur multitudo suppositorum humanae naturae (l. l. f. 31 a).

[2]) Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex gentibus quam ex stirpe Abrahae, qui fuit justus (quaest. IV. art. 6. fol. 31 a).

[3]) magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturam humanam ex stirpe Adae peccatoris (l. l.).

[4]) Immo totus ille discursus nihil aliud est, nisi visibilium phantasmatum transpositio (f. 103 a).

so dass es mit derselben in Fleisch, Bein und Nerven eins sei, so mussten aus dieser Frage notwendig eine grosse Zahl der allerthörichsten Fragen entspringen (ex hoc quam plurimae et stultissimae quaestiones[1]). All diese neuen Hülfsheere, welche die scholastische Phantasie in's Gefolge des metaphysischen Sohnes stellte, erschienen Servet als ebenso viel Gaukeleien des Teufels (mira diaboli prodigia) und dämonische Vorspiegelungen (daemonorum illusiones), die uns von dem reinen Busen des weltgeschichtlichen Christus zurückhalten wollten (De Trinit. error. 40 b. — Restit. Christ. p. 41).

Und doch, als dränge der geschichtliche Christus in die Scholastik wider ihren Willen hinein, handelte Thomas in den nun folgenden Fragen von der Art der Einigung in Bezug auf die Teile der menschlischen Natur in dem Gottmenschen (cp. 5 — 15.) So interessant diese Fragen dem Aragonier waren[2]), so liess er sie doch jetzt bei Seite, teils, weil er sich sagte, dass sie alle sich besser aus der Evangelischen Geschichte[3]) beantworten mussten als aus den Hypothesen der scholastischen Logik, teils weil diese Fragen in keiner unmittelbaren Beziehung mit der Lehre standen, der Servet sein Leben gewidmet hatte, mit der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit.[4]) Auch so sollte der Graf von Aquino bald genug wieder dem Fundamentalartikel des katholischen Glaubens nahetreten.

[1]) fol. 57 a.

[2]) qu. 7 handelt von den Gnaden Gottes, welche Christo als einem menschlichen Individuum zufliessen; qu. 8 von der Gnade Christi als des Haupts der Kirche, qu. 9 — 12 vom Wissen Christi, qu. 15: von den leiblichen und geistlichen Gebrechen, die Christus in der menschlichen Natur annahm.

[3]) si historiae habeas intellectum (de Trinit. err. f. 56 b).

[4]) Si articulus iste sit speciali nota dignus, cum sit primum totius fidei fundamentum caet. (de Trin. err. f. 32 a).

## Cap. XIV.

### Folgen der Fleischwerdung Gottes.

Die folgenden Fragen (16—20) handeln von den Folgen der in Christo vollzogenen Vereinigung[1]). Für die Mission unter Juden und Muhamedanern, die dem Michael Servet so sehr am Herzen lag, war hier wieder alles von Bedeutung. Zunächst fragte sich, ist es wahr, Gott sei Mensch[2])? Dem scheint entgegen zu sein, dass in diesem Satze Subject und Prädicat so weit wie möglich von einander abstehen[3]). Kann man nicht einmal behaupten, dass der Vater der Sohn ist, der Sohn der Geist u. s. f., wie viel weniger wird man behaupten können, Gott sei Mensch[4])! Thomas Aquin war hier noch keusch und zurückhaltend, gegen die masslos frivolen Ausführungen seiner Nachfolger, die den Servet oft schaudern machten[5]). Auch, fährt Thomas fort, muss, wenn man sagt, Gott sei Mensch, das ebenso gut gelten von der Dreieinigkeit und daher auch von jeder einzelnen Person[6]).

Dem stellt er entgegen die bekannte Beweisführung aus Philipp. 2[7]) und behauptet, alle Christen gäben in ge-

---

[1]) quaest. XVI. De consequentibus Unionem quantum ad ea, quae conveniunt Christo secundum esse et fieri (fol. 69 a seq.).

[2]) Utrum haec sit vera: Deus est homo (qu. XVI. art. 1 fol. 69 b).

[3]) formae significatae per subjectum et praedicatum sunt maxime distantes (l. l.).

[4]) magis conveniunt tres personae divinae ad invicem, quam humana natura et divina (l. l.).

[5]) Sicut impudicissimi Sophistae incircumcisis labiis concedunt (de Trin. errorib. f. 12 a).

[6]) Si ergo vere praedicatur de Deo, sequeretur quod tota Trinitas et quaelibet persona sit homo, quod patet esse falsum (l. l.).

[7]) ille qui est in forma Dei est homo: sed ille qui est in forma Dei est Deus: ergo Deus est homo (l. l.).

wissem Sinne den Satz zu: Gott ist Mensch. Falsch sei der Satz in dem Sinne, wie ihn die Manichäer fassen, Gott sei Menschen ähnlich, etwa wie man von einer kupfernen Bildsäule sage: Das ist ein Mensch. Andere, wie z. B. Photinus, verstehen den Satz so, der Mensch ist Gott[1]; d. h. aus Gnaden, wie alle frommen Menschen Götter heissen[2], so Christus im vorzüglichen Sinne. Dann stände Gott nicht ein für den wahrhaftigen und den natürlichen Gott[3]. Andere, wie z. B. Nestorius, fassen den Satz so: Gott ist mit den Menschen durch eine solche Verbindung verbunden, dass Gott im Menschen wohnt und sich mit ihm vereinigt in Liebe und Teilnahme am Ansehen und an der Ehre Gottes[4]) Endlich nehmen wieder Andere zwei Subjecte in Christo an, die göttliche Person und die menschliche Person, die dann im figürlichen Sinne mit einander identificirt werden, wie man etwa sagt: Petrus ist Johannes, insofern sie sich gegenseitig auf einander beziehen[5].

Alle diese Fassungen werden als häretisch zurückgewiesen, und der Satz: „Gott ist Mensch" nach Subject und Prädicat[6] im eigentlichen Sinne festgehalten. Denn das die gemeinsame Natur in concreto bezeichnende Wort kann einstehen für jedes einzelne in dieser Natur enthaltene Exemplar; ebenso wie das Wort Mensch einstehen

---

[1]) ponunt veritatem ex parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei (fol. 70 a).

[2]) sicut et omnes sancti viri dicuntur dii, excellentius tamen Christus prae aliis (l. l.)

[3]) Et secundum hoc cum dicitur: Deus est homo, ly Deus non supponit verum et naturalem Deum (fol. 70 a).

[4]) uniatur ei secundum affectum et secundum participationem auctoritatis et honoris divini (l. l.).

[5]) puta si dicamus Petrum esse Ioannem: quia habent aliquam conjunctionem ad invicem (fol. 70 b).

[6]) non solum propter veritatem terminorum, sed etiam propter veritatem praedicationis (fol. 70 b).

kann für jeden einzelnen bestimmten Menschen[1]). Man muss also hier nur festhalten, unter Gott sei Gott der Sohn, unter Mensch der Mensch Christus zu verstehen, dann ist der Satz wahr und katholisch. Denn soweit auch an sich Gottheit und Menschheit von einander abstehen mögen, so kommen sie diesem Einen Subjecte nicht zufällig zu, sondern an und für sich schon und von Natur[2]).

Kann man nun den Satz auch umkehren, und sagen: „Der Mensch ist Gott?" (quaest. XVI. art. 2)? Wenn der Satz wahr wäre, so müsste man, scheint es, auch sagen können, der Mensch ist Gott der Vater, der Mensch ist die Dreieinigkeit[3]). Auch wäre der Mensch Christus, da dieser Mensch nicht immer war, ein neu auftauchender Gott[4]); im Psalm 81 aber[5]) v. 10 wird verboten: Nicht soll bei dir sein ein neu auftauchender Gott[6]) noch sollst Du einen fremden Gott anbeten. Dagegen sagt aber Paulus ausdrücklich Röm. 9, 5: „aus welchen (den jüdischen Vätern) Christus herkommt nach dem Fleisch, der da ist Gott über alles, gelobet in Ewigkeit." Also ist der Mensch: Gott[7]). Und in der That, da das Wort Mensch einstehen kann für jedes menschliche Individuum, so kann es auch einstehen für die Person des

---

1) Nomen enim significans naturam communem in concreto potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi, sicut hoc nomen homo potest supponere pro quolibet homine singulari (l. l.).

2) cui neutra illarum inest per accidens, sed per se; neque in materia contingenti, sed in materia naturali (l. l.)

3) videtur quod haec etiam sit vera: homo est Pater, vel homo est trinitas (l. l. fol. 71 a).

4) homo est quidam recens: non enim Christus semper fuit homo (l. l.).

5) Thomas citirt „achtzig" nach der Vulgata.

6) non erit in te Deus recens (l. l.) — Auf den Vorwurf, sein Christus sei Deus recens, antwortet Servet weitläuftig in den Dialogen.

7) Ergo haec est vera: Homo est Deus (fol. 71 a).

Sohnes Gottes[1]), und in diesem Sinne leidet es kein Bedenken zuzugeben, der Mensch ist Gott. Allerdings ist in Christo Die menschliche Natur etwas neu erstandenes, aber das Subject der menschlichen Natur taucht nicht neuerdings erst auf, sondern ist schon ein ewiges[2]). Und da das Wort „Gott" vom Menschen nicht ausgesagt wird in Kraft der menschlichen Natur, sondern in Kraft des Subjects, so ist unter uns von keinem neu auftauchenden Gotte die Rede.[3])

Im folgenden Artikel wird entschieden, dass man Christum, sofern er Gott ist, nicht bloss einen herrschaftlichen Menschen, sondern geradezu den Herren nennen soll[4]); sofern er aber Mensch ist und nur Teil hat an der Gottheit einen herrschaftlichen Menschen nennen darf[5]). Dennoch ist es besser, nicht den Menschen selber, sondern das, was des Herrn ist, als herrschaftlich zu bezeichnen, z. B. sein Fleisch, sein Leiden u. s. f.[6]). Die scholastische Dogmatik gestand nicht zu, dass sie sich damit in grammatische Subtilitäten verflüchtigte, sondern behandelte solche Fragen mit derselben Würde, wie wenn es sich handelte um der Menschen Seligkeit[7]). Im Grunde

---

[1]) hoc nomen homo potest supponere pro qualibet hypostasi humanae naturae, et ita potest supponere pro persona filii Dei (l. l.).

[2]) licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanae naturae non est recens, sed aeternum (l. l.).

[3]) Et quia hoc nomen Deus, non praedicatur de homine ratione humanae naturae, sed ratione suppositi, non sequitur, quod ponamus Deum recentem (l. l.)

[4]) De persona filii Dei praedicatur Deus et Dominus essentialiter, et ideo non debet praedicari denominative: quia hoc derogat veritati unionis (fol. 71 b).

[5]) dicitur homo dominicus ratione humanae naturae (l. l.).

[6]) Sed potest caro ejus dici caro dominica, et passio ejus potest dici passio dominica (l. l.)

[7]) Similiter, si quid dicatur esse suppositum, vel non, multum interest, et in tantum interest, ut ex eo totum pendeat regnum coelorum. Nam hominem Jesus Christum suppositum esse negant (De Trinit. err. fol. 42 a. cf. 22 a al. s.).

ist auch bei den tieferen Glaubensfragen die grammatische Form[1]) der Aussage dasjenige, was den scholastischen Philosophen aufhält und beschäftigt. Horribilia figmenta[2]), sagt Servet.

Nicht ob der Gottessohn als solcher die Eigenschaften des Menschensohnes an sich trägt, untersucht Thomas im folgenden Artikel, sondern ob das, was dem Menschensohne zukommt, nach den Regeln der Logik und der Grammatik auch vom Gottessohne ausgesagt werden dürfe, und umgekehrt.[3]). Die Einwendungen liegen nahe genug. Gott ist unerschaffen, unwandelbar, ewig. Der Mensch erschaffen, zeitlich, veränderlich. Die Schwachheiten der menschlichen Natur wie Leiden, Sterben u. dgl. Gotte zuzuschreiben, wäre wider die göttliche Ehre, fast Lästerung[4]). Thomas beruft sich auf den kirchlichen Sprachgebrauch, der jene Übertragung fordert. Beschränkung der göttlichen Prädicate auf die göttliche Natur, der menschlichen auf die menschliche Natur sei Nestorianisch[5]). Und in der That, weil für beide Naturen nur eine Hypostase ist, und weil dasselbe Subject einsteht, mag vom Menschen oder von Gott die Rede sein[6]), so kann von dem Menschen das ausgesagt werden, was der göttlichen Natur eignet, und hinwiederum von

---

[1]) in quibusdam notionibus, relationibus, formalitatibus, quiditatibus et filiationibus (fol. 42 a De Trin. error.).

[2]) Sed singula persequi superfluum hic esset, licet multa alia sint inter eos circa materiam incarnationis horribilia figmenta (l. l. fol. 42 e.).

[3]) art. IV. Utrum ea, quae conveniunt filio hominis, possint praedicari de filio Dei, et e converso.

[4]) Attribuere Deo ea quae ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, et ad blasphemiam pertinere (fol. 72 a).

[5]) Unde concedebant (Nestoriani) Christum esse natum de virgine et fuisse ab aeterno: non tamen dicebant, vel Deum natum de virgine, vel hominem ab aeterno fuisse (l. l.)

[6]) cum sit eadem hypostasis utriusque naturae, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturae; sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinae et humanae naturae (l. l.).

Gott das ausgesagt werden, was der menschlichen Natur eignet. Daher ist es keine Gotteslästerung, sondern ein Lob der Herablassung Gottes zu unserm Heil[1]), zu sagen: „Gott ist geboren worden, Gott hat gelitten, Gott ist gestorben", nämlich nach seiner angenommenen menschlichen Natur"[2]).

Servet war empört. „Wenn ich mit dem Finger hinweise auf Christum, dann kann ich wohl sagen: das ist unser Gott, das ist der gebenedeite Gott, ein starker Gott (hoc est Deus noster, deus benedictus, deus fortis: fol. 12a De Trin. error.) Ohne Frage! Wenn ich aber mit dem Finger hinweise auf den unsichtbaren Gott, dann geht mir ein Schauder durch alle Gebeine (perhorresco) einzugestehen, das ist todt: das ist ein Mensch, das dürstet, das hungert (hoc est mortuum, hoc est homo, sitiens, esuriens). Es widersteht diese Sprachweise von Gott meinem innersten Wesen gerade so sehr, als wenn ich sagen sollte: „Das ist ein Esel, das hat lange Ohren" (hoc est asinus, hoc habet longas aures: fol. 12a. l. l.) Und doch hat die gemeine Schule diese Lehre von der Communicatio idiomatum blos zu dem Zweck erfunden, damit die unverschämtesten Sophisten mit ihren ungeweihten Lippen[3]) dergleichen Reden von Gott ungestraft führen konnten. Man braucht da blos dem Worte „Mensch" eine Bedeutung beizulegen, dahin dass es gleich sei dem Ausdruck „Träger der menschlichen Natur"[4]). Dann sei es erlaubt zu sagen, Gott sei Mensch; Gott sei alles mögliche,[5]) was Gott

---

[1]) divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur (l. l.)

[2]) si attribuantur ei secundum naturam assumptam (l. l.).

[3]) sicut impudicissimi Sophistae incircumcisis labiis concedunt (l. l.).

[4]) Pro qua re communis schola communicationem idiomatum adinvenit, scil. quod natura humana sua praedicata Deo communicat caet. fol. 10 b.

[5]) Negant hominem esse hominem, et concedunt, Deum esse asinum fol. 10 a.

sonst nicht zukommt. So ziehen sie mit dieser Lehre von der Communication der Idiome beides zugleich, die Gottheit und die Menschheit in den Staub. Die Menschheit, indem sie dieselben behandeln, als wäre sie ein gewisses verworfenes Ding, unendlich verschieden, ja geradezu entgegengesetzt von der Gottheit [1]). So unvollkommen machen sie den Menschen Christus, dass sie von ihm leugnen er sei ihr Herr, er sei der von Gott gesalbte König der Juden, er sei der Versöhner, der Mittler. Ja alles was zu seiner Natur gehört, rauben sie ihm. Sie leugnen, dass er Mariä Sohn sei, stellen sogar in Abrede, der Mensch sei Mensch. Muss man nicht in Thränen ausbrechen über einen solchen Schaden Christi (l. l. quis non lachrymabitur tantam Christi jacturam?) Und zum Ersatz für diesen unersetzlichen Verlust theilen sie den Raub des Menschen an Gott aus. Aber was kann der Mensch Gott Neues geben (quid enim potest homo Deo de novo tribuere)? Entweder das Attribrut ist ein frivoles Ding, ohne Bedeutung (aut id attributum est res frivola, indifferens: fol. 9b.). Oder aber es ist eine Vollkommenheit (aut est perfectio l. l.). Dann aber hätte Gott bis dahin (ante) einer Vollkommenheit entbehrt. Oder es ist eine Unvollkommenheit, und dann behauptest du, dass die Weise der Unvollkommenheit fortan Gott fromme [2]). Lauter schreckliche Dinge (quae horribilia sunt)! Wenn die Sophisten die ärgste Lästerung sagen und Gott so verunstalten' dann darf das keine Lästerung sein [3]): ja dann muss von solchen Trugbildern der menschlichen Erfindung der ganze christliche Glaube abhängen [4]). Eiserne Stirnen haben

---

[1]) in tantum eum (Christum) deprimere nituntur, ut humanitatem tantum veluti rem quandam abjectam dici velint. l. l.

[2]) et sic rationem imperfectionis deo nunc convenire dices (l. l.).

[3]) Deum ita difformem reddere, est omnium blasphemiarum maxima blasphemia (fol. 40 a).

[4]) an tolerare posset talia hominum figmenta et placitas vocum

sie, Gelächter aller Besonnenen durch ihre Behauptungen auf sich zu ziehen und dennoch nicht zu erröthen[1]).

Kann man, fragt Thomas, (art. V.), das, was dem Menschensohne zukommt, auch aussagen von der göttlichen; das, was dem Gottessohne zukommt, auch von der menschlichen Natur? Hier hat der Aquinat doch eine schwache Ahnung, wie absurd es ist, göttliche Dinge als blossen Thon zu behandeln, aus dem sich jedes beliebige Gebilde kneten lässt. Mit Johannes Damascenus verbietet er, was von bestimmten Dingen in concreto gilt, auch in abstracto auf die Natur all' dieser Dinge anzuwenden (fol. 72b). Gestorben sei Gott nur, sofern der concrete Mensch Christus Gott sei: die Gottheit aber könne nicht sterben, weil das dem Wesen der Gottheit widerspricht.

Darf man nun aber sagen: Gott ist Mensch geworden (Art. VI.)? Und schliesst das nicht auch eine Wandlung ein, die Gott nicht geziemt? Thomas, der früher alles Werden von dem unwandelbaren Gotte ausgeschlossen hatte, antwortet hier mit St. Athanasius: „Gewordensein heisst das fortan sein, was man bisher nicht war[2]). Da nun Gott nicht von Ewigkeit her Mensch gewesen, sondern es in der Zeit wurde[3]) durch Annahme der menschichen Natur[4]), so kann man sehr wohl sagen, Gott ist Mensch geworden."

Gilt der entsprechende Satz: Der Mensch ist Gott

imposturas et quod ab illis universalis et catholica fides pendeat (fol. 10 b).

[2]) Continete, obsecro risum, si potestis; et cum hoc ferreas habent frontes, ut erubescere nesciant (fol. 41 a).

[3]) unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit praedicari de ipso (fol. 73 a).

[4]) Gegen Thomas selbst und gegen Servet De Trinit. errorib. fol. 9 b al.

[5]) non convenit Deo esse hominem ab aeterno, sed ex tempore per assunptionem humanae naturae (l. l.).

geworden? (Art. VII). Thomas gesteht es in dem Sinne zu, dass man damit sagen will: es ist geschehen, dass der Mensch Gott sei[1]). Wenn daher Paulus (Röm. 1, 3) redet von dem Sohne Gottes, der geboren ist aus dem Samen Davids nach dem Fleisch, so soll damit nicht gemeint sein, dass der, welcher von dem Samen David's war, zum Sohne Gottes vergottet (deificatus l. l.) worden sei, sondern dass der, welcher Gott war, zur Ehre Gottes Fleisch geworden ist und Davids Same[2]). Wenn man also im eigentlichen Sinne redet, so ist der Satz wahr: Gott ist Mensch geworden, aber der Satz falsch: der Mensch ist Gott geworden[3]). Thomas merkte nicht. wie sehr er damit sich selbst widersprach.

Im folgenden Artikel, auf die Frage, ob man sagen dürfe, Christus sei ein Geschöpf, entscheidet sich Thomas[4]) dahin, dass Christus, soweit er Mensch ist, allerdings Geschöpf sei, weil die Geschöpflichkeit zur menschlichen Natur gehört[5]) und insbesondere Jesu Leib zwar geboren, aber seine Seele von Gott geschaffen ist[6]). An diesem Satze, der Mensch Christus sei ein Geschöpf, hat Servet, seitdem er die Bibel kannte, festgehalten[7]). „Von Christo, dem Sohne Gottes, könnte man aber nach Thomas nur insofern sagen, dass er ein Geschöpf sei, als man von ihm auch sagt, dass er gelitten habe

---

[1]) factum est, ut homo sit Deus (fol. 73 b).

[2]) Deus humanatus est (fol. 73 a. 74 a).

[3]) Et ideo proprie loquendo haec est vera: Deus factus est homo; sed haec est falsa: homo factus est Deus (fol. 74 b).

[4]) Art. VIII. Utrum haec sit vera: Christus est creatura.

[5]) proprietas humanae naturae est esse creaturam (fol. 74 b).

[6]) Principalior hominis pars est anima: ergo ratione animae, quae creata est a Deo, Christus debet dici creatura (l. l.).

[7]) De Trinit. error. fol. 51 b sq. al. s. — Ebenso Dialog. und Restit. Christ. Doch sagt er in letztem Werke, um alle Missverständnisse auszuschliessen, lieber: Christus est particeps creaturarum: sofern er auch ist particeps creatoris.

und gestorben sei, d. h. vermöge des Austausches der Eigentümlichkeiten".

Wie steht es nun aber mit dem Satze: dieser Mensch, wenn man auf Christum weist, hat angefangen zu sein? (Art. IX). Mit diesem Satze verhält es sich gerade wie mit dem andern „Christus ist ein Geschöpf". Er wäre ganz unverfänglich, insofern man ihn auf die menschliche Natur Christi bezöge. Da ihn aber Arius aufgestellt hat, und man sich hüten muss, mit den Ketzern dieselben Worte zu brauchen [1]), so ist der Satz: „Dieser Mensch, nämlich Christus, hat angefangen zu sein, falsch" [2]). Hier wird offenbar mit ungleichem Mass gemessen. Oben hiess es: „Gott ist gestorben", das könne man sagen, wegen des Austausches der Eigentümlichkeiten. Hier heisst es: „Christus hat angefangen", das darf man nicht sagen, denn Christus sei das ewige Subject, dessen Ewigkeit verletzt würde durch ein Anfangen im Sein [3]). Wenn die Ketzer nicht jenen Ausdruck gebraucht hätten, könnte man also sehr wohl sagen, dass Christus nach seiner Menschheit nicht war, ehe denn die Welt war [4]). Darum ist es falsch [5]) zu sagen, der Mensch Christus fing an zu sein: aber es ist wahr, Christus fing an Mensch zu sein." Servet, so bald er die Bibel gelesen, kehrte die Sache

---

[1]) ex verbis inordinate prolatis incurrit haeresis. Unde cum haereticis nec nomina debemus habere communia (fol. 74 b).

[2]) etiam si esset vera, non tamen esset ea utendum absque determinatione, ad evitandum haeresim Arii (fol. 75 b).

[3]) oportet quod designetur suppositum aeternum, cujus aeternitati repugnat incipere esse (fol. 75 b).

[4]) homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem (l. l.).

[5]) Auch Servet sagt das nicht, und darum nicht, weil ihm Mensch und Gottes Sohn identisch ist: Dei filius dicitur natus et genitus a die prolati verbi (fol. 68 a. De Trinit. error.).

um: der Mensch Jesus fing an Christus zu sein [1]). Und machte sich lustig über die Beschlaglegung der Ketzer auf bestimmte Ausdrücke. Als ob, wenn ein Ketzer [2]) einmal Sprüche citirt hat, diese Sprüche nie wieder von Rechtgläubigen citirt werden dürften.

Christus, sofern er Mensch ist, ist ein Geschöpf (Art. X), darf man das sagen? Thomas antwortet: Es kommt darauf an, ob in dem Satz, sofern er Mensch ist, das Wort Mensch an Stelle des Subjects stehen soll oder an Stelle der menschlichen Natur? Steht es an Stelle des Subjects, so ist die Behauptung falsch: Denn das Subject in Christo ist ewig, also der Schöpfer [3]). Steht es an Stelle der menschlichen Natur, so ist es wahr: Denn die menschliche Natur ist nicht der Schöpfer, also ist sie ein Geschöpf [4]). Servet, als er später aus der Bibel lernte, dass Christus kein in zwei Naturen zerrissenes Ding, sondern eine wirkliche menschliche Person sei, behauptete getrost auf Grund von Col. 1, 15: Christus, also der ganze Christus, sei Creatur [5]), und erinnert daran, dass die ältesten unter den Kirchenvätern das

---

[1]) Vgl. de Trinit. error. f. 2 a sq. und schon Correspondenz mit Oecolampad, bei Mosheim: A. V. p. 390.

[2]) nam licet ipsi eis (scripturis) abusi sint, non propterea perdiderunt suam synceritatem, ut eis in aeternum uti non liceat (de Trinit. error. fol. 12 b).

[3]) Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanae naturae in Christo sit aeternum et increatum, haec erit falsa: Christus, secundum quod homo, est creatura (fol. 76 a).

[4]) Omne quod est vel est creator vel creatura: sed haec est falsa: Christus secundum quod est homo, est creator: ergo haec est vera: Christus secundum quod homo, est creatura (l. l.).

[5]) et ipse creatura esse notatur, sicut primogenitus mortuorum, quia et ipse mortuus (fol. 51 b De Trin. err.) — filium esse Dei creaturam et ideo creatum concedunt antiquiores (l. l. fol. 52 b).

immer zugegeben hätten. Der folgende Artikel behandelt die Frage, ob es wahr ist, Christus, sofern er Mensch ist, sei Gott[1])? Dafür scheint zu sprechen, dass Christus Gott ist durch die Gnade der Vereinigung: diese Gnade aber hat er doch als Mensch. Ferner ist es Gottes Sache, die Sünden zu vergeben: dennoch vergiebt Christus als **Mensch** Sünden Matth. 9, 6. Andrerseits kommt aber das, was Christo eignet, sofern er Mensch ist, jedwedem Menschen zu: daraus würde also folgen, dass wenn Christus, sofern er Mensch ist, Gott ist, ein jeder Mensch Gott sei[2]). Thomas antwortet: auch in diesem Satz kann das Wort „Mensch" gefasst werden von Seiten der Natur[3]) des Menschen, und dann ist der Satz falsch; — biblisch wahr, fällt Servet ein; so wahr, dass es die seligste aller Wahrheiten ist[4]); — oder aber Mensch kann gefasst werden von Seiten des Subjects (ratione suppositi), und dann ist dieser Satz, von Christo gebraucht, wahr, da das Subject in dem Menschen Christus der Sohn Gottes ist[5]).

Alle bisherigen Beweisführungen laufen auf den Satz aus: Christus ist seiner Menschheit nach unpersönlich." Nun aber ist doch jeder Mensch Person[6]), und Christus als Mensch uns allerdinge gleich geworden. Auch

---

[1]) Art. XI. Utrum haec sit vera: Christus secundum quod homo, est Deus (fol. 76 b).

[2]) Illud quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini (fol. 76 b).

[3]) quantum ad naturam.

[4]) De Trin. errorib., sehr oft und die ganzen Dialogi de Trinitate.

[5]) cum suppositum naturae humanae in Christo sit persona filii Dei (f. 76 b).

[6]) omnis homo est persona: ergo Christus, secundum quod homo, est persona (art. XII. fol. 77 a).

ist Christus als Mensch doch keine ewige Person[1]). Ist nun Christus auch als Mensch eine Person, so ist er Doppel-Person, eine zeitliche und eine ewige"[2]). Dieses klägliche Dilemma zielt nach Servet[3]) dahin ab, dass der Mensch die vierte göttliche Person sei. Thomas hilft sich mit der sophistischen Unterscheidung, die er schon so vielfach missbraucht hat, man könne Mensch nehmen von Seiten der Natur und von Seiten des Subjects[4]). Nehme man Mensch von Seiten des Subjects, so sei Christus, soweit er Mensch ist, keineswegs unpersönlich. Denn das Subject der menschlichen Natur ist nichts anderes als der Sohn Gottes[5]). Nimmt man es hingegen in dem Sinne, dass der menschlichen Natur als solcher eine eigene Persönlichkeit zukomme, so ist das falsch, weil seine menschliche Natur für sich ohne die göttliche Natur keinen Bestand hat[6]). Diesen letzteren Satz giebt Servet auf seiner letzten Lehrstufe in dem Sinne zu, dass jede menschliche Natur ohne die göttliche Natur, die ihre Substanz bildet, keinen Bestand hat[7]).

(Fortsetzung folgt).

---

[1]) Christus, secundum quod homo, non est persona aeterna (l. l.).

[2]) sequeretur quod in Christo sint duae personae, una temporalis et alia aeterna (l. l.)

[3]) Si enim homo est persona, quarta est persona (Restitutio, 39).

[4]) iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi, vel ratione suppositi, vel ratione naturae (fol. 77 a).

[5]) Christus secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanae naturae nihil aliud est, quam persona filii Dei (l. l).

[6]) non est persona, quia humana natura non est per se subsistens a divina natura, quod requirit ratio personae (l. l.).

[7]) Restitut. christ. 286. 270. 278. 471. 498 al. s.

X.

# Zur Textkritik des Alten Testaments.

Von

**B. Königsberger.**

I.

Wenn zugegeben werden muss, dass bei aller conjicirenden Textkritik die subjective Meinung eine nicht unbedeutende Rolle spielt, so wird auch demjenigen Exegeten das Wort gegeben werden müssen, der sich bemüht, den Nachweis zu führen, dass an dieser oder jener Stelle des alttestamentlichen Textes weder ein Schreibfehler noch eine Variante vorliegt, während die moderne Kritik sich zu einer Änderung des Textes ohne Weiteres entschlossen hat. Die hebräische Philologie stellt sowohl im Pentateuch als auch in den übrigen biblischen Schriften noch eine recht beträchtliche Anzahl von Wörtern als Aufgabe für eine richtige Erforschung ihrer Bedeutung auf, und es darf darum wohl voreilig erscheinen, wenn demjenigen die richtige philologische Schulung abgesprochen wird, der sich bemüht, den vorliegenden Text des A. T. oder wenigstens des Pentateuch als intact zu erweisen. Meine nicht widerlegten, wenn auch bestrittenen Deutungen einiger *ἅπαξ λεγόμενα* — שילה (Gen. 49, 10), vgl. Jüd. Litbl. 1892, nr. 25—26; Exod. 15, 2 (וזמרתיה) und ib. 17, 16 (כסיה) [in Ztschr. f. wiss. Theol. XXXVI², 1, S. 143 ff. unter dem Titel „Ein «neues» Suffix“ erschienen], und die ausführliche Abhandlung über ספר הישר, ס׳ מלחמות יהו׳ und ספר הברית in meiner Arbeit „Zur Quellenkritik des Pentateuch“ (beginnt zu erscheinen in „Mtschr. f. Gesch. u. Wissensch. d. Judenth.“, N. F. 1893, Aug.-Heft), vgl. auch meinen Aufsatz „Zur modernen Pentateuchkritik“ im Jüd. Litbl. 1893, nr. 1. 12 ff. u. a. — seien hier als kleiner Beitrag zur angeregten Frage angeführt. Die folgende

Notiz soll das Augenmerk auf einige Stellen des A. T. lenken, in denen die Wahrnehmung einer immerhin auffälligen Consonanten-Inversion innerhalb eines Wortes die Annahme von Textfehlern — mit Unrecht hervorgerufen hat[1]).

Barth hat bereits in seiner Abhandlung „die Entstehungszeit des Buches Hiob" (Jahresber. des Berliner Rabb.-Sem. 5636, 1875/6), S. 25 zu Hi. 18, 7, unter Hinweis auf Spr. 4, 12 ותשליכהו im Sinne eines ותכשילהו erklärt und bemerkt: „es ist dies nicht ein Schreibfehler, sondern einer von den zahlreichen Fällen, wo im Semitischen die Radicalconsonanten, besonders wenn Zischlaute darunter sind, ihre Stelle vertauschen." In einer Note fügt Barth hinzu: „In diesem Fall kann auch der dritte Radical zum ersten werden; vgl. יחף und ܣܚܦ[2]); عَلِهَ und هَلِعَ (schol. Mu'all. Lebîd 45, ed. Arn.) und mehrere Beispiele einer solchen Inversion in meinen Noten zu Ta'lab's Kitâb al-Fasîh S. 28 Anm." Die obige Deutung des ותשליכהו wird übrigens, wie Hoffmann im „Magazin f. d. Wiss. d. Jud." 1877, 164 bemerkt, auch durch LXX z. St. bestätigt. Sie hat aber eig. eine noch festere Stütze in dem Qrê und Kethib zu Ez. 36, 12. 13. 14. 15, wo in den beiden letzten Sätzen statt des vorher gebrauchten Stammes שכל das Verb כשל angewandt und vom Qrê merkwürdiger Weise nur in v. 15 durch תשכלי erklärt wird. Man scheint sich diesen Wechsel zur Belebung des etwas eintönigen Inhaltes erlaubt zu haben. Wie also hier שכל mit כשל wechselt, so an der von Barth behandelten Hiobstelle שלך mit כשל. (Vgl. noch ויעה [Kethib] in Jer. für ועוה.).

---

[1]) Böttcher, Ausf. Lehrb. der hebr. Spr. I, § 265—268, hat bereits dieser Erscheinung einige Beachtung geschenkt. Gesenius spricht im Thes. gleichfalls von einer transpositio sibilantium (s. v. כבש, שלמה).

[2]) Desgl. ܨܡܘܪܐ (ירק) und ܐܨܡܘܪ „gilben". (Dietrich, Abhdlgg. f. semit. Wortforsch., S. 84).

Von etwas andrer Art ist Ps. 137, 5. Dort wird zweimal der Stamm שכח gebraucht, trotzdem man an der zweiten Stelle nach dem Folgenden (ת)כחש erwartet. Man wird jedoch auch hier nicht an einen Textfehler denken müssen. Die Bedeutungen von שכח und כחש (heisst auch, bes. im Pi'el, „vergessen wollen, abläugnen") sind ja auch dann leicht in gegenseitige Beziehung zu bringen, wenn כחש „abmagern", eig. „den Dienst versagen" bedeutet. Auch das Hebr. und Chald. נשה „vergessen" ist mit אנש (dav. אשה, (א)נשים) „schwach, matt sein" verwandt. (Bekanntlich hat auch Heinrich Heine in seinem Gedichte „Jehuda (ben) Hal." die Bedeutung תכחש verwertet). — Ohne zu ahnen, bin ich hier mit Böttcher in „Theol. Stud. u. Krit." 1850, 2. S. 608, durchaus zusammengetroffen.

Ohne das immerhin interessante Capitel der Consonanten-Inversion in einem Aufsatz erschöpfend zu behandeln, möchte ich heut noch Einiges hinzufügen, das mir gelegentlich auffiel und hierher gehört. Es sei zunächst auf אלמגים „Sandelholz" 1 Kön. 10, 11 f hingewiesen, wofür 2 Chron. 2, 7. 9, 10 f אלגומים steht. — Ebenso dürften חפזון „Eile" (Ex. 12, 11) und פחז nur durch eine einfache Consonanten-Metathesis, nicht aber in ihrer Bedeutung sich von einander unterscheiden. — Ferner wird כלח „Vollkraft" (Hiob 5, 26. 30, 2) — LXX z. l. St. (συντέλεια) und Targ. scheint בכלח = בכלה zu nehmen — zu dem jüdisch-aramäischen כחל „vermögend" (Dan. a. m. St.; vgl. Siegfr.-Stade, hebr. Lex. S. 880) in Beziehung gebracht Levy, Targ.-Wtb. I, 386; Fränkel in „Wiener Ztschr. f. d. Kunde d. Morgld." VII S. 85); doch ist letzteres vielleicht nur eine auch bei anderen Verben zu Tage tretende Weiterbildung des vocalisch gewordenen 2. Radicals der ע"ו [1]). — Sodann wäre eine Metathesis der Radicalen in כרוב „Cherub" anzunehmen und darauf hinzuweisen, dass sie den göttlichen Himmelswagen מרכבה (v. רכב) ziehen [2]), vielleicht auch da-

[1]) Vgl. u. a. Böttcher in „Theol. Stud. u. Krit." 1850, 2. S. 603.

[2]) Vgl. bes. 2 Sam. 22, 11: וירכב על כרוב.

rauf, dass diese Engelsgestalten — in Ezech. 1 sind es die חיות — in Ez. 10 sich dem Propheten am Strome כבר zeigen. Vgl. Delitzsch, Wo lag d. Parad., S. 150 ff.; Haneberg, Relig. Altertümer d. Bibel, 2. Ausg., 193. — Auch zur Ermittelung der Etymologie von פרכת [המסך] „Vorhang“ würde ich die Annahme einer Inversion vorschlagen und auf das gleichbedeutende כפרת „Deckel (sc. der Lade)“ hinweisen, von dem das hebr. Wort für den deckenden Vorhang durch die Metathesis der Consonanten unterschieden werden sollte. Die durch das assyr. „parakku“ gegebene Bedeutung des abgeschiedenen Raumes eignet sich zur Identificirung der Stämme פרך und כפר. — Als Beleg dafür, dass wir in der Inversion der Radicalen nichts Andres vermuthen dürfen, als einen mehr oder weniger mit Bewusstsein vorgenommenen, auf einem lebhaften Gebrauch der Sprachbestandteile beruhenden Wechsel der Teile des Stammwortes, sei das in Jes. 61, 3 angewandte Wortspiel לתת להם פאר תחת אפר und die Umbildung des Namens (פלאסר) תגלת in תלגת in den BB. d. Chron., von welcher auch Simon b. Isaak b. Abun (Zunz, Literaturgesch. 111) im Mussaf-Pijut des 7. Tages des Passahfestes (beginnend mit אמרו לאלהי׳ אדירים) aus Rücksicht auf den Reim (לענת, כנת) Gebrauch gemacht hat. — Zugleich sei hier nochmals darauf hingewiesen, dass im Aram. und Äthiop. חלקא „Teil“ meist in חקלא („Feld“) transponirt wird.

Schliesslich dürfte sich aus 1 Chron. 4, 9. 10 ergeben, dass die vorerwähnten Umstellungen mit Absicht vorgenommen wurden. Selbst wenn diese Stelle als aus andrer Quelle eingeschoben betrachtet werden müsste, würde es auffallen, wie der Schluss-Redactor zur Erklärung des Namens יעבץ ein Nomen vom Stamme עצב „Schmerz“ verwenden konnte, wenn er sich nicht für berechtigt hielt, eine solche Consonanteninversion nach dem geläufigen Redebrauch vorzunehmen. Jedenfalls spricht die letzterwähnte Stelle sehr stark zu Gunsten der Annahme, die auch Barth

hervorgehoben, dass die bezw. Inversionen nichts weniger als Text- oder Schreibfehler sind. Das möchten wir hier ausdrücklich hervorgehoben haben mit dem gleichzeitigen Geständnis, dass die Textkritik des A. T. immerhin recht viel einer subjectiven Auffassung unterworfen ist[1]).

Es dürfte nicht ganz unangebracht sein, hier die talmudischen Angaben anzuführen, welche sich, offenbar von demselben gekennzeichneten Gesichtspunkte ausgehend, in agadischen Deutungen [אל תקרי ... אלא ... „lies nicht (so), sondern (so)"] gleichfalls der Inversion der einzelnen Buchstaben bedienen; so zunächst die Umdeutung des בהדרת (Ps. 96, 6; im Talmud ist irrtümlich Ps. 29 angegeben) in בחרדת, Berach. 30 b unt. (Über die Ursprünglichkeit dieser agadischen Umdeutung vgl. meine Besprechung von Bacher's Agada d. paläst. Amor. I im „Jüd. Litbl." 1892, nr. 10 zu S. 140 Anm. 5; im jerus. Talm., Ber. 8 d, heisst es kürzer בהדרת קדש בחרדת ק' [hinsichtlich des Wechsels von ח und ה s. ausser dem oben erwähnten כלח und כהל das talmud. (Lev. 16, 26) א"ת בהלה אלא בחלה, Sabb. 32 b (Ps. 45, 5) א"ת והדרך אלא וחדדך ib. 63 a)]. Ferner (Ps. 3, 8) א"ת שברת אלא שרב(ב)ת (Ber. 54 b, Megill. 15 b, Sot. 12 b); sodann (Num. 11, 33) א"ת וישטחו אלא וישחטו und א"ת שטוח אלא שחוט (Joma 75 b und Sifrê Num. z. St., von verschiedenen Gewährsmännern); (Ps. 49, 12) א"ת קרבם אלא קברם (Moëd kat. 9 b, Midr. Tehill. z. St., ed. Buber p. 139 b) und (Ps. 68, 18) א"ת שנאן אלא שאינן (Ab. sar. 3 b). Näheres hierüber im 2. Hefte meiner Schrift „Aus Masorah etc." § 5; auch Buxtorf, comm. masor. § 20.

(Forts. folgt).

---

[1]) Demnach dürfte auch der Consonantenwandel in כבש (eig. Form) und כשב, כבש und כשף, sowie שלמה und שמלה (togaähnliches, die linke Hand, שמ[א]ל, bedeckendes Gewand, s. Dietrich a. a. O. S. 233) u. A. nicht als Textfehler behandelt werden. Sollten es vielleicht Dialectunterschiede sein? — [Vgl. noch Lagarde, Anm. z. griech. Übs. d. Prov. (zu 11, 27) שחר = חרש (zu 20, 29) כחם = חכמה u. A.).

# Anzeigen.

**W. Bousset, Lic. th. Privatdc. Jesu Predigt in ihrem Gegensatz zum Judentum. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich. Göttingen, 1892. IX. 130. gr. 8.**

Diese Monographie behandelt eins der modernsten und religionsgeschichtlich-wichtigsten Probleme, die Frage nach dem Verständnis der Person Jesu aus den religiösen Ideen seiner Zeit und seines Volkes. Vorgänger Bousset's auf diesem Felde sind neben Schürer besonders Baldensperger[1], J. Weiss[2], und Schmoller, deren Arbeiten Verf. neben anderen einschlägigen Werken (besonders Wellhausen's glänzendem Abriss der Geschichte Judas und Israels) eingehend berücksichtigt hat.

Nach einer über das Thema orientirenden Einleitung (S. 1—10) zeichnet Bousset im ersten Teile des Werkes (S. 10—41) die Gedankenwelt des Judentums zur Zeit Jesu, aber mit Berücksichtigung der Ideen auch der früheren Epochen. Mit Recht unterscheidet er im nachchristlichen Judentum hinsichtlich der religiösen Anschauungen die Zeit vor und nach dem Makkabäeraufstande: in jener fehlen der Frömmigkeit Israels „alle eigentlich nationalen und politischen Züge", in dieser mischen sich mit der gesetzlichen, weltflüchtigen Stimmung recht stark politische Hoffnungen zu einem eigentümlichen Zerrbilde; gemeinsam aber ist beiden Epochen der „Zug ins transcendente, überweltliche, heilige, die Scheu vor dem weltlichen, unreinen." Ihrem innersten Wesen nach besitzt nun die Frömmigkeit dieses Judentums — und darauf kommt es dem Verf. am meisten an, „keine wirkliche, lebendige Kraft, keinen schöpferischen Geist", sie ist an sich tot und machtlos, nicht fähig, sich zu neuem, wahren Leben aufzuschwingen. Sehen wir aber in Jesus ein Neues erstehen, „eine neue kräftige Frömmigkeit, die im Stande war, die Zerstörung Jerusalems zu überdauern" d. h. gegen alle weltlich-politischen Ideen ihre Kraft ungeschwächt zu behaupten — so ist damit das Recht gegeben, „die Predigt Jesu vor allem und in erster Linie in ihrem Gegensatz zum Judentum" zu betrachten. Einen solchen leitenden Grundsatz hält Verf. für notwendig; er bedarf „eines ordnenden Princips, das

1) S. diese Zeitschrift 1892. IV, S. 445—464 Anm. d. Herausg.

2) S. diese Zeitschrift 1893. I, S. 117—121 Anm. d. H.

uns die synoptische Quellenkritik nicht an die Hand zu geben vermag"; „es wird von vornherein ein grosser Unterschied damit gegeben sein, ob man Jesus zunächst in seinem Gegensatz gegen das Judentum versteht und dann die vorhandenen gemeinsamen Züge berücksichtigt, oder ob man vorweg auf diese seinen Blick richtet und das Ganze der Predigt Jesu aus den sich von hier aus ergebenden Gesichtspunkten zu verstehen sucht."

Demgemäss folgt nun im zweiten Teile (S. 41—130) zuerst eine Darstellung der Predigt Jesu mit Rücksicht auf ihren gegensätzlichen Charakter (S. 41—65), und zwar werden folgende Punkte als bestimmend herausgehoben: 1) Die Verkündigung Gottes als des himmlischen Vaters, in der „wir einen ersten Beweis dafür haben, dass Jesus wesentlich im scharfen Gegensatz zum Judentum zu verstehen ist." Diesen Glauben an Gott als den Vater hat das spätere Judentum nie gehabt und war auch nicht imstande, sich zu solchem Glauben zu erheben. Die Kehrseite davon aber ist Jesu „Kindesbewusstsein" d. h. das Vermögen, in unbedingter Hingebung an Gott und heiterem, ungetrübtem Vertrauen auf ihn zu leben; „zu werden wie die Kinder, das hat er nachdrücklich als eine seiner Grundforderungen einer Zeit gegenübergestellt, die in ihrer ganzen Frömmigkeit greisenhaft reflectirt, nirgends mehr unmittelbar, nur in nebelgrauen Zukunftshoffnungen zu Hause war." — 2) Die Art, wie Jesus die Stellung und Aufgabe der Menschen aufgefasst, und die Frage, was für ihn der Sinn des Lebens war. Hier weist Bousset die auf mehreren Aussprüchen, besonders in der Bergpredigt, begründete Anschauung von einer weltflüchtigen, ascetischen Stimmung Jesu zurück; das Gesamtbild, das wir von ihm empfangen, lässt diese Deutung und damit eine Übereinstimmung mit den zeitgenössischen Ideen vom Unwert des irdischen Lebens nicht zu. Vielmehr sagt Bousset: „Der stärkere Eindruck, den wir von Jesu Leben erhalten, ist doch der, dass es ein Leben mit und unter Menschen war"; „diese Welt ist ihm noch nicht so alt und faul geworden, dass sie doch nicht eine Stätte freudvollen Schaffens und Wirkens geworden wäre." Mithin auch auf diesem Punkte ein fundamentaler Gegensatz zum Judentum seiner Zeit. Markant zeigt sich diese seine positiv sittliche Weltanschauung in dem Worte Matth. 5, 48 und im Gleichnis vom anvertrauten Pfunde. Dagegen spricht auch nicht, dass seine Predigt im Keime Busspredigt war; denn „er predigte nicht Busse vom Ideal einer ascetischen Heiligkeit aus, er rief zu einer neuen Gerechtigkeit." Damit ferner im Zusammenhange und „unabtrennbar von seinem Lebensbilde ist die Thatsache, dass Jesus Jünger um sich sammelte"; denn gerade durch das kraftvolle Wirken in einer bestimmten Richtung bewies er, „dass ihm sich wieder der Sinn des Daseins erschlossen hatte." Und

wie im Einzelnen so ist auch „Jesu ganzes Leben getragen von dem Gefühl eines schlechthinnigen Gegensatzes zwischen sich und seiner Zeit.“ Seiner ganzen Persönlichkeit und seinem Wirken legte er die Bedeutung eines Neuen, im scharfen Widerspruch mit den Ideen seiner Zeit stehenden bei, „mit seiner Zeit sieht er eine neue Epoche beginnen und sich selbst als Träger dieser neuen Epoche.“

In einem zweiten Abschnitt (S. 65—78) weist Bousset sodann „die Verbindungslinien, die vom Judentum zu Jesus hinüberführen“, nach, und zwar werden hier folgende Momente hervorgehoben: 1) Jesus nach seiner Weltflüchtigkeit. Aufs entschiedenste betont Bousset in dieser Hinsicht, dass allerdings „Jesus mit einem starken Teile seines Lebens im Jenseits wurzelte;“ aber diese erhabene, transcendente Stimmung darf nicht mit der weltmüden seiner Zeitgenossen verwechselt werden. „Das weltabgewandte Wesen verliert bei Jesus alles lähmende und entnervende, es prägt sich bei ihm um in jene Gottesgewissheit und Sicherheit, die nichts mehr von der Welt will und erwartet.“ Es ist der gewaltige Glaube des 73. Psalms: Herr wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde! — 2) Schwierigkeit macht die Frage, ob nicht bei Jesus wegen seiner Geringschätzung der Arbeit im Diesseits doch zum Teil ein Leben in jener „unschöpferischen Frömmigkeit“ seiner Zeit anzunehmen sei. Die vielen dahin weisenden Aussprüche dürfen, wie Verf. hervorhebt, nicht etwa als nicht wirklich so gemeint umgedeutet werden, vielmehr ist im allgemeinen zu berücksichtigen, „dass die Art und Weise, wie Jesus zu allen den Sphären des menschlichen Lebens, in denen das sittliche Leben pulsierte, sich stellte, bedingt war durch die äusseren Umstände, in denen er lebte.“ Ferner aber hat er sich thatsächlich niemals in Gegensatz zu diesen Gebieten des sittlichen Lebens gestellt: „eben darin, dass er seine Jünger zu einem Gemeinschaftsleben allerpersönlichster Art heranzog, zu einem Leben im Gutesthun, sind die verbindenden Linien gegeben.“

Den Schluss endlich bildet die Untersuchung der beiden Hauptbegriffe in der Predigt Jesu, „Gottesreich“ und „Menschensohn“ (S. 78—130).

Hinsichtlich des ersteren Begriffes gelangt Bousset zu dem Resultate, dass die Idee eines Gottesreiches bei Jesus alles irdische, national-politische abgestreift hat, dass der Inhalt des Gottesreiches und seiner Seligkeit für ihn wesentlich die vollkommene Gerechtigkeit ist und dass endlich bei ihm dieses Reich Gottes nicht blos ein zukünftiges, sondern, wie aus Stellen wie Matth. 12, 28 Luc. 17, 20f. Matth. 11, 11 (21, 31 23, 13) Marc. 10, 15 und den Gleichnissen bei Marc. hervorgeht, ein schon in der Gegenwart teilweise vorhandenes ist; „schon in der Gegenwart ist das Reich Gottes Ziel und Inhalt des

Strebens und Arbeitens." Und in dieser Hinsicht ist das Reich Gottes nie eine Aufgabe, sondern immer ein Gut, es wird dem Menschen geschenkt, er nimmt es an, er findet es wie einen Schatz, wie eine köstliche Perle. — Bei dem Begriffe „Menschensohn" endlich hat man am besten von der Frage auszugehen, „ob und wieweit Jesus mit diesem Ausdruck einen im Spätjudentum geprägten und gebräuchlichen Begriff einfach herübergenommen hat." Diese Frage aber erledigt sich nach Bousset sehr bald dahin, dass im Zeitalter Jesu gar kein feststehendes Messiasbild im Anschluss an die bekannte Danielstelle nachzuweisen ist. Es empfiehlt sich daher, bei Erklärung dieses von Jesus so oft gebrauchten Wortes lediglich die Synoptiker als Quellen zu benutzen. Und auf diesem Wege ergiebt sich, dass Jesus den Begriff „Menschensohn" „in ganz eigentümlicher, originaler Weise" verwendet hat: „er vergegenwärtigt den Begriff, er wendet das Wort, das eine völlig transcendente, jenseitige Gestalt bezeichnet, zur Bezeichnung und Charakteristik seiner besonderen Stellung und Würde, seiner einzigartigen Aufgabe im Diesseits, in der Gegenwart an." Und zwar hat sich Jesus diesen Titel, in dem das Messiasbewusstsein zum Ausdruck kommt, nicht schon von Anfang seines Wirkens an beigelegt. Hier bieten uns die synoptischen Berichte nur einen schwankenden Grund und Boden. Denn dieses Messiasbewusstsein ist lange bei ihm etwas schwankendes, unabgeschlossenes gewesen, es hat eine Entwicklung durchgemacht. Daher auch „in seiner eigentlichen Predigt diese Seite niemals berührt wird;" „er schwieg, weil in diesem Punkte alles noch bei ihm im Werden war, als wundervoll geheimnisvolles Ahnen, als seliges Geheimnis trug er sein messianisches Bewusstsein im innersten Herzen verschlossen." In dem Begriff „Menschensohn" aber fand er für dieses, sein Innerstes bewegendes Bewusstsein das zusammenfassende Wort, das freilich nicht ganz das bezeichnete, was es zum Ausdruck bringen wollte. —

Mit Absicht habe ich über Bousset's Schrift nur in streng objectiver Weise referirt, wollte ich sie im einzelnen kritisiren, so würde diese Kritik wohl zu einem Buche von ähnlichem Umfange anschwellen; denn ich hätte mich fast mit jeder einzelnen Seite auseinanderzusetzen. Es sei deshalb zum Schluss nur allgemeines bemerkt: Die Idee der Schrift, Jesus im Gegensatz zum zeitgenössischen Judentum darzustellen, ist vollkommen berechtigt und der entsprechende Abschnitt (S. 41 ff.) ist jedenfalls auch am wenigsten disputabel. Mehr schon der erste Teil des Werkes und besonders der Abschnitt S. 65 ff., der von den „Verbindungslinien, die vom Judentum zu Jesus hinüberführen," handelt. Was jenen betrifft, so hätte Bousset sich bei dem treffenden Urteile Wellhausen's, dass es schwer sei, für die Ideen des nachexilichen Judentums die leitenden Gesichtspunkte

zu finden, beruhigen sollen. Denn auch durch die an sich löbliche Unterscheidung zweier Epochen (s. o.) wird nichts an diesem Urteile geändert. Bousset ist in der Betonung der Einheitlichkeit dieser Geisteswelt entschieden zu weit gegangen und muss S. 33 selbst bekennen, dass dem Charakterbilde des Spätjudentums etwas uneinheitliches, schwer zu fixirendes" eigen ist. Auch ist die Polemik gegen Baldensperger, der sehr richtig von dem Nomismus und Messianismus als den Polen des Judentums spricht, gegenstandslos: das was Bousset S. 34 f. von der Frömmigkeit des Judentums sagt, kommt sachlich genau auf dasselbe hinaus! — Hinsichtlich des Abschnittes S. 65 ff. bemerke ich, dass das S. 76 ff. Gesagte wohl schwerlich auf allgemeine Zustimmung rechnen darf. Ich will nur eins hervorheben: S. 77 heisst es: „auch bei allem Ernst, aller Treue, und Aufopferung ist die Berufsarbeit nicht notwendig Arbeit im Dienste Gottes. Sie kann Gottesdienst sein, ist es nur dann, wenn der Sinn des Menschen in ihr nicht aufgeht, sondern gerade an ihr zum ewigen sich erhebt." Ich meine, wenn eine Berufsarbeit „mit Ernst, Treue und Aufopferung" ausgeübt wird, so wird sie gewiss nicht als Selbstzweck ausgeübt, sondern mit dem Bewusstsein einer höheren sittlichen Verpflichtung und damit ist sie allerdings stets „Arbeit im Dienste Gottes." — Auch dem S. 101 ff. über das „Gottesreich" Gesagten kann ich mich nicht ganz anschliessen. Gerade die Gleichnisse vom Sämann und Senfkorn können meines Erachtens nur von dem allmählichen „Werden" des Gottesreiches auf Erden verstanden werden. Wo soll es denn da schon vorhanden sein? Dagegen stimme ich Bousset's Ideen über den Begriff „Menschensohn" bei Jesus und über dessen Messiasbewusstsein vollkommen bei. —

Der Stil des Buches ist oft recht rauh, es liest sich nicht gerade leicht; auch hätte die Disposition des Stoffes äusserlich etwas mehr markirt werden können. Druckfehler sind leider in Menge vorhanden.

Freiburg i. Br. Dr. W. Staerk.

---

Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Litteratur herausgegeben von Oscar von Gebhardt und Adolf Harnack. VIII. Band. Heft 3. Die katholischen Briefe. Textkritische Untersuchungen und Textesherstellung von Bernhard Weiss. Leipzig, 1892. VI und 230 S.

Mit ungeteilter Anerkennung ist die Bearbeitung der Johannes-Apokalypse von B. Weiss (1890) auch in dieser Zeitschrift (1892,

III, S. 281) angezeigt worden. Jetzt erhalten wir von dem unermüdlichen Verfasser eine ähnliche Bearbeitung der katholischen Briefe. Damals war das Ergebnis, dass der überlieferte Text am treuesten vorliegt in cod. Alex. (A.), der verwandte cod. Ephraemi Paris. (C) stelle trotz noch reinerer Grundlage schon das Eindringen des emendirten Textes dar, vollends der cod. Sinaiticus (א). Noch stärker von dem emendirten Texte beeinflusst seien von den jüngeren Handschriften der mit C verwandte cod. P(orfirianus), vollends der mit א verwandte cod. Vatic. 2066 (Q). Bei den katholischen Briefen kommt vor allen in Betracht cod. Vatic. (B), welcher noch keinen Einfluss des emendirten Textes zeigen soll (S. 80). Dagegen habe der emendirte Text bereits ungemein grossen Einfluss ausgeübt auf die drei anderen Vertreter des ältesten Textes (S. 78), am wenigsten auf A, schon mehr auf א, am meisten auf C (hier zu $^3/_4$ erhalten). Der jüngere Text ist vertreten durch cod. Mosquensis (K), Angelic. Rom. (L), P(orfirianus), alle aus dem 9. Jahrhundert. In den katholischen Briefen hat der emendirte Text die Vertreter des jüngeren Textes bereits ungleich umfassender und gleichmässiger beeinflusst als in der Apokalypse, am wenigsten in P (S. 76). Das Richtige hat nach Weiss B 400 mal, א 282 mal, A 274 mal, C (von welchem $^1/_4$ fehlt) 196 mal, K L P allein nur 2 mal. Aber P allein geht 87 mal mit dem Ursprünglichen, K allein nur 22 mal, L allein nur 21 mal (S. 91). „So wertvoll der cod. B, so ist ihm doch keineswegs unbedingt zu trauen, auch nicht, wo er mit einer der anderen Gruppen zusammengeht“ (S. 92).

Gewiss hat Weiss durch so mühsame Untersuchungen unsern aufrichtigsten Dank verdient. Aber er sagt selbst in dem Vorworte: „Ich wiederhole, dass ich durch die Zurückstellung der Minusceln, Übersetzungen und patristischen Zeugnisse im Entferntesten nicht der Bedeutung derselben für die Textgeschichte zu nahe treten will, dass ich nur zur textkritischen Entscheidung die Majusceln, wenn sie methodisch untersucht und verwertet werden, für ausreichend halte und allein für ausschlaggebend.“ Nur eine vollständige Textgeschichte kann aber hinreichende Sicherheit geben. Von vorn herein muss die Möglichkeit anerkannt werden, dass das Ursprüngliche sich mitunter auch in alten Übersetzungen oder in Anführungen der Kirchenschriftsteller erhalten habe.

Solche Möglichkeit ist nicht zu übersehen 1 Joh. 4, 2. 3: *πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ* (*ὃ λύει* var. l.) *τὸν Ἰησοῦν, ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστίν.* Das *ὃ μὴ ὁμολογεῖ*, was ohne Ergänzung aus dem Vorhergehenden recht matt ist, wird zwar nicht durch Polycarpi epi. 7 (wo die positive Aussage frei negativ gewandt wird) u. A., wohl aber

durch unsere Handschriften bezeugt. Dass dagegen die andere Lesart, welche die persönliche Unterscheidung des übersinnlichen Christus und des fleischlichen Jesus andeutet (vgl. 5, 6), in den alten Handschriften seiner Zeit stand, bezeugt ausdrücklich Sokrates KG. VII, 32. Und diese Lesart bestätigen Irenäus, Tertullianus, Origenes, Priscillianus und Andere. Die Westcott-Hort'sche Ausgabe bietet sie wenigstens als sehr möglich unter dem Texte.

Emendationen zur Milderung scheinen doch auch schon in B eingedrungen zu sein. Jac. 2, 20 bieten BC* ὅτι ἡ πίστις χωρὶς ἔργων ἀργή ἐστιν, was doch ganz selbstverständlich ist und auffallend absticht gegen die kräftigen Sätze 2, 17 ἡ πίστις, ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν. 2, 26 ἡ πίστις χωρὶς ἔργων νεκρά ἐστιν. Da ist wohl auch 2, 20 das Richtige (νεκρά) bewahrt durch alle übrigen Handschriften (auch C[2]). Die mildernde Änderung (ἀργή) wird, nur nicht durchgreifend, eingedrungen sein in B, auch in C, hier aber mit Recht wieder ausgemerzt sein.

1 Joh. 2, 20 bieten ℵ B P καὶ οἴδατε πάντες, wo doch das objectlose οἴδατε befremden muss. Das richtige bieten A C K L (vgl. Didym.) καὶ οἴδατε πάντα. Diese Aussage konnte einzugreifen scheinen in die Allwissenheit Gottes und Christi (vgl. Joh. 21, 17). Daher bei dem Syrer die Änderung πάντας, woraus schliesslich geworden sein wird πάντες.

Einmal scheint Weiss eine gewisse Scheu vor Benutzung apokryphischer Schriften im N. T. zu verraten. Die Anführung eines nicht erhaltenen Apokryphon vermeidet er durch eine recht gezwungene Parenthese Jac. 4, 5. 6: ἢ δοκεῖτε ὅτι κενῶς ἡ γραφὴ λέγει — πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα ὃ κατῴκισεν (κατῴκησεν K L P al. longe plur.) ἐν ἡμῖν, μείζονα δὲ δίδωσιν χάριν — διὸ λέγει (Prov. III, 34) κτλ. Wer kann die so abgebrochene Frage und das διὸ λέγει nach ἡ γραφὴ λέγει ertragen?

Weiss bietet aber nicht blos eine textkritische Arbeit, für welche wir ihm, auch wenn wir nicht so vollständig einverstanden sind, wie in der Johannes-Apokalypse, aufrichtig dankbar sein müssen, sondern auch eine exegetische Leistung. In dem Vorworte bemerkt er: „Es war mir willkommen, dass die die Textherstellung begleitenden Noten mir Gelegenheit gaben, mein Verständnis dieser Briefe in ihrem Zusammenhange übersichtlich darzulegen, da ich bisher nur die johanneischen Briefe ausführlicher exegetisch behandelt habe. Ich weiss, dass meine geschichtliche Auffassung der katholischen Briefe vielfach angefochten, ja sehr wegwerfend verurteilt ist; allein es ist von Anfang an die sorgfältige Einzelexegese gewesen, welche mir dieselbe aufgenötigt hat. Auch nachdem ich aufs Neue wieder eingehend alles durchgearbeitet habe, was von meinen exegetischen

Arbeiten über diese Briefe erschienen ist, bin ich nicht im Stande gewesen, mich über die für mich unüberwindlichen exegetischen Anstösse, welche die herrschenden Auffassungen derselben mit sich bringen, hinwegzusetzen." Sorgfalt vermisst man auch bei diesen exegetischen Ausführungen nirgends. Aber ein von der paulinischen Theologie noch gar nicht berührter Jacobus, ein seinen ersten Brief noch an Judenchristen richtender Petrus u. s. w. werden doch für Viele unüberwindliche Anstösse dieser Auffassung bleiben. A. H.

---

Franz Overbeck, Über die Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung. Programm zur Rectoratsfeier der Universität Basel. Basel 1892. 4. S. 68.

Als der Vater der Kirchengeschichte gilt nun einmal Eusebius von Cäsarea, aber als seine Vorläufer pflegt man doch anzusehen den paulinischen Verfasser der Apostelgeschichte und den judenchristlichen Hegesippns, dessen Ὑπομνήματα Eusebius wohl benutzt hat. Franz Overbeck, auf dem Gebiete der alten Kirchengeschichte ebenso durch die gründlichste Sachkenntnis wie durch tiefes Eindringen in das Wesen der geschichtlichen Erscheinungen ausgezeichnet, sucht nun das Verhältnis des Eusebius zu jenen angeblichen Vorgängern in das rechte Licht zu setzen und die ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία des Eusebius nach ihrer Anlage zu begreifen. Auf einem noch vielfach ungebahnten Gebiete ist seine ernste Arbeit von vorn herein willkommen zu heissen.

Der erste Abschnitt: „Die sogenannte voreusebianische Kirchengeschichte" (S. 5—22) räumt auf mit den vermeintlichen Vorgängern des Eusebius, welcher ja in seinem Vorworte den Mangel aller Vorgänger stark hervorhebt. Dass nun aber die Apostelgeschichte, um deren Auffassung und Verständnis Overbeck sich bleibende Verdienste erworben hat, nicht einmal eine Art von Kirchengeschichte sein sollte, ist ein Urteil, welches nicht jeder unterschreiben wird. Der Gegenstand, welchen die Apg. behandelt, ist doch die christliche Kirche, wie sie in Jerusalem entstand und weiter, namentlich nach Antiochien, von dort durch die Thätigkeit des Paulus selbst nach Europa sich äusserlich verbreitete, innerlich aber die ursprüngliche Beschränkung auf jüdisches Geblüt allmählich überwand bis zur förmlichen Anerkennung gesetzesfreier Heidenchristen. Den Begriff der Geschichtsschreibung mag man noch so strenge fassen, er schliesst

auch die Apostelgeschichte nicht ganz aus. Benutzung und Mitteilung von Urkunden kann man dem Verfasser der Apg. schon dann nicht absprechen, wenn er nur den Wir-Bericht gebraucht und teilweise wiedergegeben haben sollte. Overbeck behauptet, Geschichtschreibung komme in einer Gemeinschaft erst dann auf, „wenn sie an sich die Zeiten auseinanderzuhalten gelernt hat, sei es durch Beziehung ihrer Geschichte auf sonstiges Geschehen und Vergleichung von Beiden [wie Apg. 11, 28. 12, 1 f. 18, 2. 23, 24 f. 24, 27 f.], sei es, indem sie durch Rückkehr auf sich selbst ihre Vergangenheit von ihrer Gegenwart unterscheidet — was nicht geschehen kann ohne das Bewusstsein erlittener Veränderung — und zu alledem dieser Unterscheidung irgend welchen Wert für die Zukunft zuerkennt". Aber thut das nicht schon die Apostelgeschichte auf ihre Art? Eine wesentliche Veränderung ist doch zu erkennen in dem Bestande der Christenheit ursprünglich aus gläubigen Juden, dann auch aus gläubigen Samaritern und Heiden, diesen anfangs ohne rechtliche Anerkennung, aber seit Apg. 15, 23 f. 21, 25 mit solcher Anerkennung. Die Gegenwart wird bereits unterschieden von Vergangenheit und Zukunft. Overbeck selbst hat in seinem äusserst gründlichen Commentare (S. XXXI) die Apostelgeschichte bezeichnet als den „Versuch eines selbst vom urchristlichen Judaismus schon stark beeinflussten Heidenchristentums, sich mit der Vergangenheit, insbesondere seiner eigenen Entstehung und seinem ersten Begründer Paulus auseinanderzusetzen"; doch nicht blos für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft bis zu der menschlichem Wissen sich entziehenden Wiederkunft Christi (1, 7. 11. 3, 21). Eine Unterscheidung der Gegenwart von der Vergangenheit liegt auch in der Angabe 11, 26, dass die Benennung Χριστιανοί erst in Antiochien aufkam.

Doch wir wollen mit Overbeck nicht weiter rechten, da die Apostelgeschichte auf keinen Fall mehr als den ersten Ansatz zu einer Kirchengeschichte darstellt. Übrigens hat Eusebius selbst KG. II, 22, 6 den Lucas als Geschichtschreiber der apostolischen Zeit bis zu Ende seines Verkehrs mit Paulus anerkannt.

Einen Ansatz zur Kirchengeschichte, wenigstens den Keim, aus welchem ein solcher Ansatz hervorgehen konnte, wird man erkennen müssen bei Hegesippus, dessen Judenchristentum in der von A. Ritschl eingeführten Weise zu bestreiten Overbeck sich wohl hütet. Dass Hegesipp's Ὑπομνήματα als Ganzes keine Kirchengeschichte sind, sondern eine Darlegung der untrüglichen Überlieferung der apostolischen Predigt, habe ich in dieser Zeitschrift 1876, II. S. 177—229 dargethan. Aber das 5. Buch enthielt doch, wie die Bruchstücke lehren, eine Übersicht über die Schicksale der Gesamtkirche unter der Vorsteherschaft des Herrenbruders Jacobus und des Herren-

vetters Symeon. Die Auffassung der Kirche bei Hegesippus enthält ebensowohl eine in derselben eingetretene Veränderung, als auch eine Unterscheidung der Gegenwart von Vergangenheit und Zukunft. Die in der apostolischen Zeit nur durch Paulus und Thebuthis heimlich gefährdete Einheit und Reinheit der Kirche findet Hegesippus in seiner Gegenwart seit Trajan's Zeit gestört durch das offene Auftreten der (gnostischen) Irrlehrer und eine bereits aufkommende Neubildung (den Katholicismus). Die untrügliche Überlieferung der apostolischen Predigt wollte er gewiss auch für die Zukunft wahren. Das sollte kein Ansatz zu einer Kirchengeschichte vom judenchristlichen Standpunkt aus sein?

Als wirkliche Vorstufe, nämlich als Vorraussetzung der Kirchengeschichte des Eusebius behandelt Overbeck in dem zweiten lehrreichen Abschnitte (S. 22—33) die altchristliche Chronographie, deren Keime er mit Recht in der altchristlichen Apologetik wahrnimmt. Im Gegensatze gegen die Ansicht, dass das Christentum eine religiöse Neuerung sei, sollte das hohe Alter des Christentums nach seiner alttestamentlichen Vorgeschichte (Moses älter als Homer u. s. w.) dargelegt werden. So erschien 221 n. C. die Chronographie des Julius Africanus, welcher in die Ereignisse der Weltgeschichte nicht blos die alttestamentliche Vorgeschichte, sondern auch bereits das Geburts- und Todesjahr Christi, ja Einiges aus der Geschichte des Christentums aufgenommen hat. „Ob auch schon der Geburtstag Christi und diesen zwar auf den 25. Dec., wie neuerdings in einer nach seiner Art schon durch ihr Wissen opprimirenden Abhandlung P. de Lagarde (Mitteilungen IV, 317) behauptet hat, möchte ich doch hier noch dahingestellt lassen." Den Lesern dieser Zeitschrift (1892. III, S. 266 f.) ist die ganze Bodenlosigkeit der anmasslichen Behauptungen Lagarde's schon hinreichend dargelegt worden. Dass Africanus dem Eusebius auch Bischofslisten von Rom, Antiochien und Alexandrien geboten habe, lässt auch Overbeck sich nicht einreden. Erst Eusebius hat in seiner Chronographie den grossen Fortschritt gemacht, die Thatsachen der Kirchengeschichte in die Weltgeschichte einzureihen 1) durch vollständige Bischofslisten von Rom, Antiochien, Alexandrien und Jerusalem, 2) Verfolgungen und Märtyrergeschichten, 3) Viri illustres, namentlich Kirchenschriftsteller, 4) Lehrstreitigkeiten und Häresie. Da lag es nicht mehr fern, die Geschichte der christlichen Kirche besonders zu behandeln. Overbeck behauptet geradezu, „dass die Kirchengeschichte des Eusebius in ihrer Grundform in der That nichts anderes ist als die der Chronik noch fehlende, nun organisirte und ihr beigegebene, aber zugleich aus ihr losgelöste Columne der Christen."

Der dritte Abschnitt über „den Plan der Kirchengeschichte

des Eusebius" (S. 33—63) nebst dem Schlusse (S, 63. 64) beschränkt diese Behauptung jedoch auf den Kern des Werkes (Buch II—VII), welcher von der Himmelfahrt Christi bis zu dem Jahre 307 p. Chr. n. oder bis zu der mit Diocletian's Christenverfolgung beginnenden Gegenwart fortführt. Da stellt sich die Kirchengeschichte, wie die Chronik, dar „als die Geschichte des Christenvolkes, welches, gleich den anderen Völkern seine Dynastie (die Reihe der Bischöfe als Nachfolger der Apostel), seine Kriegsgeschichte (Verfolgungen — durch Juden und Heiden — und Märtyrer), seine Aufrührer (Häretiker) und seine berühmten Männer (namentlich Schriftsteller) hat" (S. 42). Zu diesem Kerne ist Buch I teils Vorwort mit apologetischer Abweisung des Vorurteils von der Neuheit des Christentums, teils Einleitung durch eine Art weltgeschichtlicher Darlegung der Erscheinung des Erlösers. Dieses Buch fügt sich weit unmittelbarer und vollkommener in den ursprünglichen Plan des Werkes, als der Schluss VIII—X, dessen Abstand von dem Kerne Overbeck (S. 48 f.) stark hervorhebt. Allein dieser Schluss ist eben nicht mehr Geschichte der Vergangenheit, sondern der von Eusebius durchlebten Zeit des schliesslich siegreichen Entscheidungskampfes, welchen das Christentum gegen das Heidentum des römischen Reiches zu führen hatte. Daher die panegyrische Haltung, der triumphirende Ton. Overbeck sagt selbst (S. 56) treffend: „Es wird also niemand überhaupt sagen können, dass der Schluss der eusebianischen Kirchengeschichte zum Ganzen nicht stimmt." Vielleicht ist es etwas zu zu viel gesagt, wenn er fortfährt: „Aber womit er allerdings gar nichts zu thun hat, das ist die ursprüngliche Entstehung dieses Ganzen." Ist Eusebius ausgegangen von einer Verteidigung des Christentums gegen heidnische Vorurteile, so wird er wohl auch die geschichtliche Rechtfertigung des Christentums durch den Erfolg von vorn herein im Sinne gehabt haben. Die anregungsvolle und lehrreiche Arbeit des Baseler Theologen verdient warmen Dank.

A. H.

---

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

XI.

# Die christliche Lehre vom Zorne Gottes nebst Kritik der betreffenden Lehre A. Ritschl's.

Von

Lic. th. Dr. ph. **Aug. Dieckmann** in Friedberg i. H.

Wie für die christliche Glaubenslehre überhaupt, so sind wir auch für die christliche Lehre vom Zorne Gottes auf evangelischem Standpunkte zunächst und in entscheidender Weise an das Neue Testament gewiesen. Die zuerst zu lösende Aufgabe ist also eine exegetische und biblisch-theologische Untersuchung der für die Lehre vom Zorne Gottes in Betracht kommenden neutestamentlichen Stellen. Auf Grund der Ergebnisse dieser Untersuchung wird sodann eine Beurteilung der theologischen Ansichten A. Ritschl's über den Zorn Gottes folgen. In einer Schlusserörterung wird gezeigt werden, welche Stellung dem Lehrstücke vom Zorne Gottes innerhalb der systematischen Theologie zukommt.

## I. Exegetische und biblisch-theologische Untersuchung der betreffenden Stellen des Neuen Testamentes.

Was die bei dieser Untersuchung zu befolgende Methode betrifft, so stimmen wir A. Ritschl vollkommen

bei, wenn er bei Besprechung von F. Weber's Arbeit „Vom Zorne Gottes“ verlangt („Rechtfertigung und Versöhnung“ II, 121), dass behufs Feststellung des Wesens des Zornes Gottes „eine möglichst vollständige Induction aus den einzelnen biblischen Vorstellungen“ über den Zorn Gottes zu erfolgen habe. Die Theologie kann sich in der That der in unserer Zeit zu ungeahnter Blüte gelangten Naturwissenschaft nur zu Dank verpflichtet fühlen, indem sie die von letzterer zur vollen Geltung gebrachte inductive Methode für ihre wissenschaftliche Arbeit sich immer mehr zu eigen macht. In zweierlei Hinsicht jedoch — dies muss schon hier bemerkt werden — ist Ritschl der mit Recht von ihm empfohlenen Methode selbst untreu geworden. Einmal nämlich hat er seine Forderung einer „möglichst vollständigen“ Induction aus den einzelnen biblischen Stellen nicht erfüllt, sofern er nur die Stellen in den Bereich seiner Untersuchung gezogen hat, welche das Wort *ὀργὴ θεοῦ* ausdrücklich enthalten; damit ist jedoch der Kreis der Stellen, welche die biblische „Vorstellung“ vom Zorne Gottes in sich bergen oder voraussetzen, keineswegs erschöpft. Das Nähere darüber kommt weiter unten zur Sprache. Sodann aber wird sich ergeben, dass die möglichst objective Wiedergabe des Sinnes der behandelten neutestamentlichen Stellen Ritschl nicht gelungen und auch in dieser Richtung der Pfad der Induction von ihm nicht inne gehalten worden ist. Es wird sich zeigen, dass Ritschl bei seiner Exegese sich von dogmatischen Ansichten hat beeinflussen lassen, die einer unbefangenen Betrachtung sich nicht als Eigentum der biblischen Schriftsteller erweisen.

Auch wir ziehen zunächst solche Stellen in Betracht, in denen ausdrücklich von der *ὀργὴ θεοῦ* gehandelt wird, und stellen dieselben in folgender Weise übersichtlich zusammen:

1. Stellen, aus denen Ursache und Gegenstand

des Zornes Gottes ersichtlich sind: Röm. 1, 18; 3, 5; 4, 15; Eph. 2, 3; 5, 6; Col. 3, 6; Joh. 3, 36; Eph. 5, 6.

2. Stellen, welche die Wirkungen und den stufenmässigen Verlauf des Zornes Gottes erkennen lassen: Röm. 2, 8 und 9; 2, 5; 1, 18; 9, 22; Eph. 5, 6 und Col. 3, 6; 1 Thess. 1, 10; 2, 16; 5, 9; Röm. 5, 9; Luc. 21, 23; Apoc. 6, 17; 11, 18; 14, 10; 16, 19; 19, 15; Matth. 3, 7; Luc. 3, 7; Apoc. 6, 16.

3. Stellen, aus denen sich der Gegensatz zum Zorne Gottes und das Wesen des Zornes Gottes erkennen lässt: Röm. 1, 16—18; 1 Thess. 5, 9; Joh. 3, 36; Eph. 2, 3.

4. Von der Abwendung, resp. den Mitteln zur Abwendung des göttlichen Zornes handeln: Joh. 3, 36; Röm. 5, 9; 1 Thess. 1, 10; 5, 9; Eph. 2, 8.

5. Der Zusammenhaug der neutestamentlichen Vorstellung vom Zorne Gottes mit der alttestamentlichen Vorstellung tritt unmittelbar hervor: Hebr. 3. 11 und 4, 3.

Es ist von vornherein nicht zu erwarten, dass jede der zu untersuchenden Stellen sich grade nur einem der für eine Gruppierung der Stellen massgebenden sachlichen Gesichtspunkte, deren wir fünf aufgestellt haben, genau anpasse. Es muss daher eine Anzahl von Stellen, wie obige Übersicht zeigt, wiederholt, je nach dem Gesichtspunkte der Betrachtung, zur Besprechung herangezogen werden. Da das Wesen des Zornes Gottes an keiner Stelle des Neuen Testamentes durch eine Art von Definition deutlich gemacht ist, so kann ein Urteil über die neutestamentliche Anschauung vom Zorne Gottes nur durch Combination der im einzelnen über die Ursache und den Gegenstand, über die Wirkungen und den Grad, wie über den Gegensatz und die Mittel zur Abwendung des göttlichen Zornes gewonnenen Ergebnisse erreicht werden.

1. Stellen, aus denen die Ursache des göttlichen Zornes ersichtlich ist.

Aus Röm. 1, 18 ergibt sich, dass die Ursache und damit zugleich der Gegenstand des Zornes Gottes jede Art von religiöser und sittlicher Verfehlung, also die Sünde im allgemeinsten und umfassendsten Sinne des Wortes ist. Die religiöse Pflichtverletzung, die *ἀσέβεια*, wird als die Quelle der *ἀδικία*, der sittlichen Vergehung, dieser vorangestellt. Als Bereich, innerhalb dessen die Sünde auftritt und den göttlichen Zorn erweckt, ist hier die ganze Menschheit gedacht. Wo immer bei „Menschen“ — *ἀνθρώπων* ist ganz allgemein zu verstehen, der universalistischen Betrachtungsweise des Paulus entsprechend — *ἀσέβεια* und *ἀδικία* vorkommen, da ergeht über sie Gottes Zorn. Eine Aussage darüber, dass alle Menschen Sünder seien und dass sie deshalb alle dem Zorne Gottes unterstehen, enthält unser Satz an sich noch nicht, in diesem Falle müsste der Artikel *τῶν* auch vor *ἀνθρώπων* stehen. Dass Paulus die allgemeine Verbreitung der Sünde lehrt, müssen wir andern Stellen, wie Röm. 3, 23 entnehmen, ausgeschlossen ist dieselbe durch 1, 18 selbstverständlich nicht. Das *ἀνθρώπων τῶν* leitet nur eine Qualitätsbezeichnung ein, ohne dass über den Umfang des Bereiches der Sünder damit etwas ausgesagt wäre. Ebenso ist in Röm. 2, 9 *ἀνθρώπου τοῦ κατεργαζομένου τὸ κακόν* reine Qualitätsbezeichnung, und in ähnlicher Weise bezeichnet *οἵτινες* in 1, 32 „alle solche, welche (das Böse thun)“, „soviel ihrer nur immer (es thun)“. Der Zusatz *τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* charakterisirt nun in 1, 18 die in Betracht kommenden Menschen als Sünder, indem er das Wesen ihrer Versündigung in ihrer wissentlichen und frei gewollten Unterdrückung (*κατέχειν* deutet Meyer richtig als „niederhalten“) der Wahrheit aufdeckt. Dass alle Menschen solche *κατέχοντες τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* seien, wird zunächst noch nicht gesagt, vielmehr

nur hervorgehoben, dass überall, wo ἀσέβεια und ἀδικία vorliegt, der Zorn Gottes mit Recht lebendig ist, weil (τῶν κατεχόντων ist zugleich causal zu fassen) hier das vorliegt, was ein strafbares Verhalten constituirt, nämlich ein bewusstes und absichtliches Ankämpfen gegen die vorhandene Wahrheitserkenntnis. Gänzlich verkehrt wird der Sinn der Stelle durch Ritschl's Deutung (Rechtf. u. Vers. II, 144), der Ausspruch des Paulus über den göttlichen Zorn habe hier nicht eine „Beziehung auf die Sünde überhaupt, sondern auf die Sünde der Menschen, welche durch Ungerechtigkeit die Wahrheit unwirksam machen"; letztere Sünde sei der des Bundesbruches analog. Es werden aber in unserer Stelle durchaus nicht verschiedene Arten oder Grade der Sünde einander gegenübergestellt, sondern das Wesen der Sünde überhaupt wird geschildert, und zwar wird es in der falschen Willensrichtung aufgedeckt, welche die Wahrheit wider besseres Wissen verletzt. Als wesentlich constitutives Merkmal für den Begriff der Sünde wird neben der Abweichung von der Wahrheit die Erkenntnis der Wahrheit, die Einsicht in die religiös-sittliche Norm hervorgehoben. Paulus sieht in aller (πᾶσαν) Sünde ein zorneswürdiges und strafbares Verhalten, sofern alle Sünde wesentlich bewusste und gewollte Reaction gegen die erkannte religiös-sittliche Wahrheit ist. Das Mass der Versündigung bestimmt sich hiernach selbstverständlich wesentlich auch nach dem Masse der je und je vorhandenen Einsicht in die ἀλήθεια. Auf τὴν ἀλήθειαν ruht in V. 18 der Nachdruck; denn ἐν ἀδικίᾳ bringt ja eigentlich nach καὶ ἀδικίαν nichts Neues; einen Unterschied zwischen dem ersten und zweiten ἀδικία zu machen, wie J. P. Lange will, ist nicht angezeigt. Mit der ἀλήθεια ist die sittliche Norm, das Recht, die δίκη gegeben, die das Richtmass der ἀδικία bildet. Nachdem nun festgestellt ist, dass begrifflich alle Sünde als bewusste und absichtliche Abweichung von der ἀλήθεια strafbar ist, resp. der ὀργὴ θεοῦ untersteht, muss nun noch

gezeigt werden, dass thatsächlich überall da, wo die Abweichung von der *ἀλήθεια* in der Wirklichkeit auftritt (Grenzen und Umfang dieses Gebietes werden vorerst nicht fixirt) auch Einsicht in die *ἀλήθεια* in genügender Weise vorhanden war, resp. vorhanden sein konnte. Diesen Nachweis leitet Paulus mit dem *διότι* V. 19 ein, welches sich begründend zunächst an *τὴν ἀλήθειαν ... κατεχόντων* anlehnt. Nach dem Gesagten vertritt Paulus in V. 18 nicht den Begriff von „Sünde specifischen Grades" gegenüber einer im Grunde ungefährlichen Sünde, mit dem Ritschl operirt. Für Paulus birgt die Sünde überhaupt immer die grösste Gefahr in sich und ist strafbar, weil sie principiell ein Niederhalten der göttlichen Wahrheit ist. Eine Eximirung etwaiger „Sünden aus Unwissenheit" aus dem Bereiche der Zorneswirkung Gottes wird durch das generelle *ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* ebenso ausdrücklich wie durch das voraufgehende *ἐπὶ πᾶσαν ἀσέβειαν* etc. abgelehnt.

Nach Ritschl (Rechtf. II, 150) soll Paulus in Röm. 1, 18 nur in dialektischer Absicht (vgl. II, 155 „rein dialektisch") nach einem Grundsatze urteilen, der aus der gemeinsamen jüdischen und heidnischen Überzeugung acceptirt wurde. Ritschl findet, „wenn nicht dem Apostel eine verworrene Vorstellung von der Sache" zuerkannt werden soll, keinen andern Weg zur Ausgleichung der „Unebenheiten, die zwischen V. 16 und 17 einer- und V. 18 andererseits bestehen", als dass man annehme, er habe von zwei verschiedenen Standpunkten aus die „verschiedenen Urteile" gefällt. Ritschl kann (II, 149) es nicht in sich vereinbar finden, dass Paulus 1, 18 den Zorn als allen Menschen „bevorstehend" bezeichne, sofern alle Gesetzesübertreter seien und alle die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machten, und dass andererseits der Zorn Gottes nur denen gewiss sein soll, welche in qualificirtem Ungehorsam gegen Christus verharrten, während die Gläubigen durch den Schutz

Christi von der Erfahrung des Gerichtszornes ausgenommen würden. Allein es ist eine vorgefasste Meinung, dass Paulus nur die in qualificirtem Ungehorsam gegen Christus Verharrenden als Objecte des göttlichen Zornes gelten lasse, eine Meinung, welche grade durch unsere Stelle als ausgeschlossen erscheint. Auch beschränkt sich die Aussage von V. 18 gar nicht auf das Hervorbrechen des Zornes Gottes, am jüngsten Tage, sondern das Praesens ἀποκαλύπτεται geht auf die zu allen Zeiten mit einer Art von Naturnotwendigkeit der Sünde auf dem Fusse folgende, im ganzen Laufe der Geschichte sich darstellende Kundgebung des göttlichen Zornes. Rein futurische Bedeutung dem „ἀποκαλύπτεται" beizulegen, verbietet schon der Blick auf das ἀποκαλύπτεται in V. 17; beide Ausdrücke stehen in Parallele, und es ist doch zweifellos die Offenbarung der „Gottesgerechtigkeit" im Evangelium als eine gegenwärtige gedacht. Es ist Ritschl nicht gelungen, nachzuweisen, dass Paulus zwei „verschiedene Standpunkte" in seiner Beurteilung der Sünde innerhalb der Verse 1, 16—19 eingenommen habe, und die „verworrenen Vorstellungen", die Ritschl mit Unrecht, ohne Zuhülfenahme seiner Hypothese bei Paulus glaubt statuiren zu müssen, würden durch diese überaus gekünstelte Hypothese nur noch verwickelter werden. Der Zusammenhang zwischen 1, 16 und 1, 18 ist einfach folgender: Das Evangelium ist eine Gotteskraft zum Heile einem jeden Glaubenden (V. 16), da es nämlich Gottesgerechtigkeit und damit Leben für jeden Glaubenden aufschliesst (V. 17); denn der Zorn Gottes ruht auf dem ganzen Bereiche menschlicher Ungerechtigkeit (V. 18). Die Kundgebung der durch die menschliche Sünde provocirten ὀργὴ θεοῦ, das ihr Unterstelltsein ist der Gegensatz zu dem Zustande der σωτηρία, zu welcher das Evangelium als Vermittler der δικαιοσύνη θεοῦ verhelfen will. Wie an der ἀσέβεια und ἀδικία die ὀργὴ θεοῦ, Gottes Ungnade und damit des Menschen Unheil haftet, so tritt mit der δικαιοσύνη θεοῦ,

der in Gott begründeten, von ihm ausgehenden Gerechtigkeit für die dieselbe gläubig sich Aneignenden die Gnade Gottes und mit ihr die σωτηρία, das Heil, in Wirksamkeit. Es ist ein und derselbe Standpunkt, von dem aus Paulus in V. 16 und 17 wie in V. 18 urteilt. Sofern irgendwo „Menschen“ Sünder sind (und es sind dies alle), unterstehen sie der ὀργὴ θεοῦ. Ihnen allen bietet das Evangelium mit der δικαιοσύνη θεοῦ die σωτηρία als die Befreiung von der ὀργὴ θεοῦ, unter der sie leiden, an, und alle, welche gläubig das Evangelium aufnehmen, werden des Heiles teilhaftig.

V. 18 spricht einen keineswegs nur, wie Ritschl will, auf jüdischem und heidnischem Standpunkte gültigen Grundsatz der göttlichen Vergeltung aus, sondern zugleich einen integrirenden Bestandteil der christlichen Religion, durch dessen Preisgabe der **ethisch**-religiöse Charakter des Christentums, seine eigentliche Prärogative, vernichtet würde. Wir kommen unten bei der principiellen Kritik des Ritschl'schen Standpunktes auf diesen Gegenstand zurück.

Röm. 3, 5 bestätigt das eben gewonnene Ergebnis, indem hier als Object und Anlass der ὀργὴ θεοῦ die menschliche ἀδικία im weitesten Sinn des Wortes genannt wird. Wenn 1, 18 der ἀδικία die ἀσέβεια vorangestellt wurde, so lag darin der Hinweis auf den ursächlichen Zusammenhang, der nach Paulus zwischen der Religion und der Sittlichkeit besteht, so zwar, dass für Paulus die wahre Sittlichkeit nur in der Religion begründet sein kann. Indem 3, 5 die ἀδικία allein als Object der ὀργὴ θεοῦ auftritt, verlässt der Apostel seinen Standpunkt nicht, demgemäss er die unlösliche Verbindung des religiösen und sittlichen Gebietes vertritt, sondern er hebt nur eben die eine Seite des menschlichen Verhaltens, die sittliche, besonders hervor. Irgendwie eine Sonderung des religiösen und sittlichen Factors aufzurichten, liegt ihm völlig fern. Ebenso fern liegt ihm eine Unterscheidung der „allgemeinen Sünde“

und der „Sünde specifischen Grades“ bestehend in der ablehnenden Haltung gegenüber der in Christo erschlossenen Erlösung. Mit Unrecht vindicirt Ritschl auch dieser Stelle einen rein eschatologischen Sinn. Der Ausdruck *ὁ ἐπιφέρων τὴν ὀργήν* berechtigt dazu durchaus nicht; vielmehr weist dieses part. praes. auf eine stete, fortwährende Bezeugung der *ὀργὴ θεοῦ* gegenüber jeder Art von Sünde hin.

Auch Röm. 4, 15 erweist die Sünde im vollen Umfange ihrer Erscheinungen als Object des Zornes Gottes; denn hier liegt die ganz allgemeine Definition der Sünde als Übertretung des göttlichen Gesetzes zu Grunde. Sofern die Sünde am Gesetze ihr Kriterium, ihren Massstab hat, wird das Gesetz in mittelbarer Weise die Ursache des göttlichen Zornes.

Eph. 2, 3 enthüllt die menschliche Sünde, welche der Anlass der göttlichen *ὀργή* ist, in ihrem tiefsten Grunde, in ihrer intensiven Kraft, mit der sie sich des ganzen menschlichen Wesens bemächtigt hat. Auch die Christen sind, ehe sie an Christum gläubig wurden, von Natur Kinder des Zornes gewesen. Vergeblich bemüht sich hier Ritschl (II, 147, vgl. 120), zu widerlegen, dass hier in irgend einem Sinne die Erbsünde gelehrt sei. Über die Fassung der Lehre von der Erbsünde kann man sehr verschiedener Meinung sein, und man braucht Augustin nicht beizustimmen in seiner Erklärung der Stelle, ebensowenig dem auf Augustin fussenden Lehrbegriffe der Reformatoren, an dem Ritschl tadelt, dass hier der habituelle Hass Gottes dem activen Zorne Gottes untergeschoben sei (II, 120), ja man darf Ritschl Recht geben in seiner Behauptung (II, 147), es sei von vornherein nicht wahrscheinlich, dass „Eph. 2, 3 die angestammte Sünde, abgesehen von aller Bethätigung, dem Verhängnis des habituellen Hasses Gottes unterworfen sei“, aber das alles kann doch für uns nur der Anlass sein, die kirchliche Lehre zu revidiren und die biblische Lehre von der Erbsünde rein und objectiv festzustellen.

Davon nun enthält Eph. 2, 3 allerdings gar nichts, dass „die angestammte Sünde, abgesehen von aller Bethätigung“ dem Verhängnis des Zornes Gottes unterworfen sei. Eine „angestammte Sünde, abgesehen von aller Bethätigung“ erscheint als eine contradictio in adjecto. Wir würden den ethischen und psychischen Boden für die Bestimmung des Begriffs der Sünde mit dem physischen Object der Anthropologie vertauschen müssen, um jenen Widerspruch zu entfernen. Der Mensch ist, wenn man von eigener, freier Bethätigung absieht, als sittliches Wesen nicht denkbar. Die Sünde setzt als sittliches Verhalten irgendwie eine freie Bethätigung voraus. Die Sünde wird nun in unserer Stelle ausdrücklich als active vorausgesetzt: es geht vorauf *ποιοῦντες τὰ θελήματα τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν*. Fragen wir aber, was active Sünde sei, so stossen wir auf einen verhängnisvollen Fehler Ritschl's. Es ist nämlich bei activer Sünde nicht mit Ritschl blos an äusserlich hervortretende Sünde zu denken, vielmehr vertreten die biblischen Schriftsteller als Christen jene tiefe Betrachtungsweise der Sünde, welche Christus inaugurirt hat und derzufolge alle Sünde, nicht nur genetisch betrachtet, sondern wesentlich innere Sünde, falsche Herzensbeschaffenheit ist. Der verkehrte Wandel wird V. 3 zurückgeführt auf die *ἐπιθυμίαι τῆς σαρκός*. Jedenfalls will die Stelle Eph. 2, 3 sagen, dass die menschliche Natur so, wie sie sich empirisch darstellt, mit einer sündigen Anlage behaftet ist und dass wir thatsächlich (vgl. *ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον* Röm. 5, 12) diese Anlage in uns zur activen Sünde entwickeln, womit unsere Schuld und Gottes Zorn verknüpft ist. In dem zweiten Gliede des mit *ἐν οἷς* beginnenden Relativsatzes, in dem Satze *καὶ ἤμεν τέκνα φύσει ὀργῆς* wird nicht nur die Folge der auch bei den Judenchristen vordem herrschenden Sünde in der sie treffenden *ὀργὴ θεοῦ* aufgewiesen, sondern auch das Urteil über den früheren sündigen Zustand noch durch den Zusatz von *φύσει* vertieft. Indem der frühere Zustand, über den der

Zorn Gottes verhängt war, als Naturzustand (ἤμεν . . . φύσει) bezeichnet wird, tritt derselbe zwar auch in Beziehung zur natürlichen Geburt, mit welcher die sündige Veranlagung gegeben ist, aber es ist uns nicht gestattet, mehr aus unserer Stelle zu entnehmen, als sie thatsächlich besagt. Irgend welche Massbestimmung über die sündige Corruption des natürlichen Menschen enthält die Stelle nicht, ebensowenig gibt sie uns Aufschluss über die Zeit, von der an die sündigen Regungen im Menschen datiren. Paulus begnügt sich mit der Hervorhebung der Thatsache, dass die menschliche Natur bei Juden und Heiden, weil und sofern sie mit der Sünde behaftet ist, in einem unheilvollen, der göttlichen ὀργή unterliegenden Zustande sich befindet und dass diesem Naturzustande nur durch die eine neue Natur schaffende Gnade Gottes in Christo abgeholfen wird. Dem Naturzustand steht also gegenüber der Christenstand, wie er von V. 4 an geschildert wird; dem Zustande, über den die ὀργὴ θεοῦ verhängt ist, tritt der Gnadenstand gegenüber. Will man die Herbeiführung dieses Gnadenstandes als göttliche θέσις auffassen, so steht dem nichts im Wege; doch ist diese Antithese durch kein Wort des Paulus nahe gelegt. Ritschl behauptet, der Gegensatz zu φύσει sei θέσει im Sinne der positiven Erklärung, durch welche Gott die Juden gemäss der Bundesschliessung zu Kindern seiner Gnade gemacht habe; trotz dieser göttlichen θέσις, so will nach Ritschl der Text sagen, waren auch die Juden Kinder des Zorns. Allein abgesehen davon, dass ein solcher Gegensatz von φύσει und θέσει überaus künstlich hereingebracht ist, so wird dadurch Ritschl's Absicht nicht erreicht, die Lehre von der Erbsünde gänzlich aus unserer Stelle zu verdrängen; es würde vielmehr das natürliche Verderben der Juden nun erst recht ins helle Licht gesetzt, sofern die göttliche Bemühung an ihnen als erfolglos, durch die Macht der sündigen φύσις gebrochen, erscheinen würde. Überdies hat Ritschl Unrecht, wenn er sagt, seine Auslegung der

Stelle erscheine als notwendig (II, 148), „weil die folgende Rede über die Gnadenwirkung durch Christus keine vorausgegangene Aussage über die Erbsünde berücksichtige.“ Indem aber die an die Gemeinschaft mit Christus geknüpfte Wiederbelebung dem Todeszustand (V. 1) entgegengesetzt wird, der in dem voraufgehenden sündigen Zustande gegeben war, so ist bei diesem Sündenstande keineswegs blos an das, was Ritschl „active Übertretungen“ nennt, zu denken, vielmehr erscheint hier auch das innerste Denken, Fühlen und Wollen als von der Sünde inficirt. In dem Masse aber, als eine Corruption der menschlichen Natur eingetreten ist, ist die Vorstellung von der Erbsünde am Platze. Nur darf nicht vergessen werden, dass nur die Veranlagung und Neigung zur Sünde, nicht aber die Sünde selbst vererbt werden kann, sofern, wie oben ausgeführt wurde, letztere immer auf freier, spontaner Entscheidung eines Menschen für das Böse beruht. Deutlich geht endlich aus V. 10 hervor, dass principiell und wesentlich die Erbsünde im Sinne einer Verstrickung der menschlichen Natur in die Sünde vorausgesetzt wird, indem hier gesagt wird, dass Christen ihren Gnadenstand einer Neuschöpfung Gottes, indem sie neu geschaffen (*κτισθέντες*) sind in Christo Jesu, verdanken. Eine Neuschöpfung setzt als Beseitigung eines verkehrten Naturzustandes eben diesen Naturzustand voraus.

Auch Eph. 5, 6 lässt die Sünde in ihrem ganzen Umfange und ihrer ganzen Tiefe (vgl. Matth. 15, 19) erkennen und schon die falsche Herzensrichtung als Gegenstand des Zornes Gottes erscheinen. Denn es ist hier so wenig wie 2, 3 an blosse „Thatsünden“ (Ritschl „active Übertretungen“) zu denken, sondern das *ταῦτα*, womit auf die Dinge zurückverwiesen wird, die V. 3—5, insbesondere V. 5 als Ursache des göttlichen Zornes namhaft gemacht werden, schliesst notwendig die unlauteren Regungen des Herzens, aus denen die Thatsünde entspringt, ein. Oder wer dürfte den Begriff *ἀκάθαρτος*, sowie den Begriff

der Habsucht (V. 5) auf grobe äussere Vergehungen einschränken wollen?

Noch deutlicher zeigt Col. 3, 6, dass die Sünde in allen ihren Wurzeln so gut wie in allen ihren Verzweigungen Gegenstand der göttlichen ὀργή ist. Denn unter den Ursachen, um deren willen laut V. 6 der Zorn Gottes eintritt, werden V. 5 auch πάθος und ἐπιθυμία κακή genannt.

Doch das Neue Testament geht noch tiefer auf das eigentliche Wesen und die eigentliche Heimstätte der Sünde als der Ursache des göttlichen Zornes ein, als dies aus den besprochenen Stellen sich ergibt. Auf die böse Begierde als die Wurzel der Sünde wies auch schon der Dekalog in seinem Schlusse hin. Die Ableitung aller sittlichen Entartung aus der falschen religiösen Haltung des Menschen ist zwar im Alten Testament auch schon angebahnt, wird aber erst im Neuen Testament consequent durchgeführt. Als die Grundsünde erscheint im N. T. der Unglaube, der wesentlich als Ungehorsam gegen Gott gefasst wird, und der Unglaube ist es denn auch. der an mehreren Stellen direct als das eigentliche Object des Zornes Gottes erscheint. Wie aber im Unglauben gegenüber Gott die Sünde Wurzel und Wesen hat, so vollendet sich die Sünde im Unglauben gegenüber Gottes höchster Offenbarung d. i. gegenüber Christo. Zwischen dem Unglauben gegenüber Gott und dem ablehnenden Verhalten gegenüber Christo besteht die engste organische Verbindung.

Joh. 3, 36 sagt aus, dass, wie der Glaube das ewige Leben mit sich bringt, so der Unglaube gegenüber dem Sohne Gottes vom Leben ausschliesst und den Zorn Gottes dauernd zur Folge hat. Die Worte ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν nötigen zu der Annahme, dass der Zorn Gottes als bereits über dem betreffenden Menschen schwebend vorausgesetzt wird, ehe er vor die Alternative gestellt wurde, ob er an Christus glauben wolle oder nicht. Der Glaube an Christus erscheint als das Mittel, um von der

ὀργὴ θεοῦ befreit zu werden und dadurch das Leben zu erlangen; wer dieses Mittel verschmäht, verbleibt eben damit unter der ὀργή, die ihm als Sünder gewiss ist. Gegen diese natürliche, unmittelbar naheliegende Auffassung der Stelle kämpft Ritschl an und versucht, dem Zorne Gottes auch hier eine rein eschatologische Bedeutung zu vindiciren. Nur die „oberflächliche Betrachtung" findet laut Ritschl II, 152 in Joh. 3, 36 „die Beziehung zwischen Zorn Gottes und allgemeiner Sünde". Der Zorn Gottes soll auch hier blos „die Sünde specifischen Grades", nämlich den Unglauben gegenüber Christo zum Object haben, er soll demgemäss erst mit dem Augenblicke der Entscheidung des Menschen für diesen Unglauben beginnen, und das μένειν des Zornes Gottes soll auch erst von diesem Augenblick an datiren. Allein, selbst wenn Ritschl mit seiner Auffassung von μένει, für die er vergeblich den johanneischen Sprachgebrauch in die Schranken ruft, Recht hätte, so würde doch durch seine Auffassung der Stelle die rein eschatologische Bedeutung des Zornes Gottes keineswegs erwiesen. Denn Ritschl muss doch zugeben, dass die definitive Entscheidung gegen Christus schon hier auf Erden angesichts des lehrenden Heilandes beginnen konnte; in dem Augenblicke, wo sie eintrat, musste dann auch die ὀργὴ θεοῦ in Kraft treten. Entscheidend aber fällt gegen Ritschl ins Gewicht, dass die Kluft, die nach seiner Ansicht zwischen allgemeiner Sünde und der Sünde specifischen Grades (d. h. dem Unglauben Christo gegenüber) besteht, von ihm eben nur in das N. T. eingetragen und auch den von ihm angeführten johanneischen Stellen fremd ist. Grade das johanneische Evangelium betont den engen Zusammenhang zwischen der Sünde im allgemeinen und dem Unglauben gegenüber Christo in einer solchen Weise, dass Christus nicht sowohl als der erscheint, der erst jene Sünde bei einem Menschen hervorruft, welche von dem Zorne Gottes getroffen wird, als dass er vielmehr die in einem Menschen schon zuvor vor-

handene Sünde in die hellste Beleuchtung rückt, sie als zornwürdige Erscheinung klar zu Tage treten lässt und erweist. Es wird wiederholt bei Johannes hervorgehoben, dass der Unglaube gegenüber Christo wesentlich nichts anderes ist als der Unglaube gegenüber Gott, dass, wer an Gott glaubt, nicht umhin kann, an Christus zu glauben. Zwischen beiderlei Unglauben besteht nur ein gradueller Unterschied gemäss der deutlicheren Offenbarung, die sich Gott in Christo gegeben hat. Der Unglaube gegenüber Christo hat dieselben allgemeinen religiös-sittlichen Voraussetzungen wie der Unglaube gegenüber Gott; er entspriesst demselben verderbten Herzensboden. Daher sagt Jesus Joh. 8, 45: *ἐγὼ δὲ ὅτι τὴν ἀλήθειαν λέγω, οὐ πιστεύετέ μοι*; diese *ἀλήθεια* wird V. 47 durch *τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ* erläutert, und es wird hinzugefügt: *διὰ τοῦτο ὑμεῖς οὐκ ἀκούετε, ὅτι ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἐστέ.* Wohl tritt das sündige Wesen eines Menschen durch die Christo gegenüber eingenommene ablehnende Haltung in seinem höchsten Grade zu Tage, aber es wirkt sich an ihm als seinem denkbar stärksten Gegensatze eben nur aus; vorhanden war es auch vorher. Christus macht „vieler Herzen Gedanken offenbar“ (Luc. 2, 35). Mit der Anerbietuug der Gnade Gottes, die in Christi Sendung ihren Höhepunkt erreicht hat, steigert sich das Mass der Verantwortlichkeit und Sünde im Falle der Ablehnung der angebotenen Gnade. Es muss hier schon darauf hingewiesen werden, dass Ritschl, indem er zwischen „Sünde im allgemeinen“ und der „Sünde specifischen Grades“ so, wie er thut, scharf scheidet, die schlimmsten Consequenzen nach jeder Seite hin heraufbeschwört. Einmal nämlich wird alsdann die Sünde, welche vor der Erscheinung Christi, resp. ausserhalb des Bereichs des Evangeliums auftritt, gar nicht als Sünde, die Gottes Zorn verdient, gewertet, es entsteht eine ganz oberflächliche, flache, falsch optimistische Beurteilung der sogenannten „allgemeinen Sünde“, deren

Wesen immer mehr verblasst. Sodann wird auf Ritschl's Standpunkt, nachdem einmal der organische Zusammenhang zwischen allgemeiner Sünde und Sünde specifischen Grades aufgehoben ist, gar nicht ersichtlich, worin denn nun das besteht, was den Unglauben gegenüber Christo zur zorneswürdigen Sünde stempelt. Ist einmal der allgemeine Gattungscharakter der Sünde verleugnet und preisgegeben, so ist auch nicht der „specifische" sündliche Charakter des Unglaubens Christo gegenüber festzustellen. Es ist doch nicht an dem, dass, wie Ritschl II, 152 meint, „Jesus bei Johannes die Entscheidung des Unglaubens gegen ihn als eine solche Sünde beurteilt, mit welcher verglichen alles Vorhergehende gar nicht Sünde ist" (sic). Aus Joh. 15, 22 (*εἰ μὴ ἦλθον καὶ ἐλάλησα αὐτοῖς, ἁμαρτίαν οὐκ εἴχοσαν· νῦν δὲ πρόφασιν οὐκ ἔχουσιν περὶ τῆς ἁμαρτίας αὐτῶν*) ergibt sich nur, dass Jesus die vorhandene Sünde seiner Gegner (V. 21: *οὐκ οἴδασιν τὸν πέμψαντά με*) derart ihnen aufdeckt, dass sie dieselbe nicht mehr verhehlen, noch entschuldigen können; V. 24 zeigt, dass die Gegner, indem sie seine Werke sahen und doch sich ablehnend gegen ihn verhielten, eben ihr wahres, sündhaftes, von Gott abgekehrtes Innere offenbarten, denn der Hass gegen Christus beweist eben nur den Hass gegen den Vater (V. 23). Auch Joh. 9, 41, worauf sich Ritschl noch beruft, beweist nichts zu seinen Gunsten. Ich nehme hier in Übereinstimmung mit Augustin und im Gegensatze zu B. Weiss (6. Aufl. des Meyerschen Commentars 1880) *εἰ τυφλοὶ ἦτε* im Sinne von solchen, die sich ihre Blindheit d. i. ihre religiös-sittlichen Mängel, ihre Sünden eingestehen: „Wäret ihr in euren Augen (nach eurem Urteil) blind d. h. Sünder, so hättet ihr keine Sünde" d. h. sie würde euch dann mit Rücksicht auf eure bussfertige Gesinnung vergeben. Diese Erklärung wird gefordert durch den Gegensatz *νῦν δὲ λέγετε, ὅτι βλέπομεν* = jetzt aber erklärt ihr euch für sehend, leugnet ihr eure (sittliche) Blindheit. Die Folge dieser

Unbussfertigkeit ist, dass ihre Sünde bleibt: ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει. Auch hier steht μένειν keineswegs, wie Ritschl II, 153 will, von einer Thatsache, die erst mit dem Acte des Ungehorsams gegen Christus beginnt, sondern allerdings von einer Thatsache, die als vorher vorhanden vorausgesetzt wird. Für unsere Deutung von τυφλός führen wir noch an Apoc. 3, 17 und 18.

Auch in Eph. 5, 6, welche Stelle schon oben angezogen wurde, werden die Sünden, die den Zorn Gottes nach sich ziehen, in innigste Beziehung zu dem Unglauben derer, die sich ihrer schuldig machen, gesetzt, indem es heisst, dass um der V. 5 genannten Sünden willen die ὀργὴ τοῦ θεοῦ kommt über die „υἱοὶ τῆς ἀπειθείας.“ Mit Recht deutet hier Woldemar Schmidt in Meyer's Commentar (5. Aufl.) die υἱοὶ τῆς ἀπειθείας auf die den Glauben an das Evangelium Verweigernden und dadurch Gott Ungehorsamen. Die Stelle zeigt besonders deutlich. wie „die Sünde im allgemeinen“ nicht von dem Unglauben Christo gegenüber geschieden werden kann, indem zwischen beiden die innigste Verwandtschaft besteht.

### 2. Die Wirkungen des Zornes Gottes und sein stufenmässiger Verlauf.

Die Stelle Röm. 2, V. 8 und 9 zeigt, wenn man die beiden Verse in die rechte Beziehung zu einander setzt, dass der Zorn Gottes sich zunächst und wesentlich durch eine innere Wirkung bekundet, die er an der Seele des Sünders übt. Der Zorn Gottes erweist sich in dem Menschen durch die denselben ergreifende θλῖψις καὶ στενοχωρία. Er bekundet sich in dem bösen Gewissen des Sünders. Im Gegensatze zu der inneren Harmonie und dem Frieden der Seele, der laut V. 10 der Erfüllung des göttlichen Willens folgt, ist Friedlosigkeit und Angst die Folge des bösen Thuns. Der ganze Abschnitt von V. 2 an lehrt eine stufenmässige

Entfaltung des göttlichen Zornes, und zwar ganz im Verhältnis zu der wachsenden Sünde des Menschen. In V. 2 wird gesagt, dass das göttliche Gericht „ergeht“ (ἐστίν), also grundsätzlich und zu allen Zeiten verhängt ist ἐπὶ τοὺς τὰ τοιαῦτα (nämlich das Böse) πράσσοντας. Das letzte Gericht bahnt sich von Stufe zu Stufe an, der Sünder bereitet es sich selbst durch die Verfestigung im Bösen. Wenn es nun V. 5 heisst κατὰ δὲ τὴν σκληρότητά σου καὶ ἀμετανόητον καρδίαν θησαυρίζεις σεαυτῷ ὀργὴν ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς etc., so zeigt hier θησαυρίζεις deutlich, dass die ὀργή als eine wachsende, folglich nicht erst am Gerichtstage momentan hervorbrechende (wie Ritschl meint) vorgestellt ist. Von einem Sammeln des Zornes „auf den Gerichtstag“, wie Weizsäcker sinngemäss übersetzt, kann nur geredet werden, wenn der Zorn Gottes als ein mit der Sünde des Menschen eintretender und mit ihr wachsender vorausgesetzt wird. Auch besagt der Ausdruck „ἀποκάλυψις“ δικαιοκρισίας τοῦ θεοῦ, dass eine bereits vor dem Gerichtstage in Gott vorhandene ὀργή alsdann zur vollen Erscheinung kommt. Eine Beschränkung des göttlichen Zorns auf das eschatologische Gebiet ist dem Apostel hiernach fremd.

Dasselbe ergiebt sich aus Röm. 1, 18, auf welche Stelle wir hier zurückzukommen haben. Auch hier folgt aus dem Ausdruck ἀποκαλύπτεται, dass der Zorn Gottes als innere Erregung Gottes, die durch die Sünde hervorgerufen wird und die der letzteren wie der Schatten auf dem Fusse folgt, vor der offenen Kundgebung des Zornes vorausgesetzt wird. Dass das praes. ἀποκαλύπτεται auf eine zeitlich ganz unbeschränkte Kundgebung weist, ist oben schon hervorgehoben worden. Der allgemeine Satz, dass der Zorn Gottes jeder Art von Sünde gewiss ist, wird von V. 18 an durch die geschichtliche Erfahrung, die die heidnische Menschheit gemacht hat, belegt und ins Licht gesetzt. Paulus weist in der heidnischen Weltgeschichte das göttliche Weltgericht auf. Die Dar-

legung, wie der Zorn Gottes sich bei den Heiden bekundete, also die Exposition von V. 18a beginnt nach dem Erweis der Verantwortlichkeit (V. 19 und 20) und der Schuld (V. 21—23) der Heiden mit V. 24 in den Worten: *Διὸ καὶ παρέδωκεν* etc. Auch hier ist zunächst und wesentlich von einem inneren Gerichte die Rede, das die Sünde trifft. Dieses Gericht über die Sünde besteht darin, dass Gott in seiner *ὀργή* gegenüber der Sünde die sich von ihm lossagenden Menschen sich selbst überlässt und ihnen den bewahrenden Einfluss seines heiligen Geistes entzieht, wodurch sie dem verderblichen Hange zur Sünde immer mehr erliegen. Dreimal wiederholt sich das (*διὸ καὶ*) *παρέδωκεν* (*αὐτοὺς ὁ θεός*) mit sich steigernden Ausdrücken der inneren und äusseren Vergeltung der Sünde: *ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις τῶν καρδιῶν αὐτῶν* etc. (V. 24), *εἰς πάθη ἀτιμίας* etc. (V. 26), *εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα* ete. (V. 28). Die Sünde wird durch Sünde, durch wachsende Sündenknechtschaft bestraft. „Das ist der Fluch der bösen That, dass sie fortzeugend immer Böses muss gebären.“ In der Dahingabe der Menschen an die eigene falsche Selbständigkeit, in der wachsenden Entfremdung des Herzens gegenüber Gott und zuletzt auch in der Verdunkelung des Erkenntnisvermögens offenbart sich die göttliche *ὀργή*. Freilich ist die geschichtliche Entwicklung noch nicht abgeschlossen, und deshalb reift die Sünde der Menschheit dem letzten Gericht erst noch entgegen. Die *ὀργὴ θεοῦ* erreicht ihren Höhepunkt „am Tage des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes“, aber sie hat keineswegs rein eschatologische, sondern eine durch die Geschichte der Menschheit fortgehende, gegenwärtig schon sich bezeugende Bedeutung. Ritschl sucht II, 142—147 durch eine höchst gekünstelte Darlegung des Gedankenzusammenhangs von Röm. 1, 18 bis 2, 8 den Beweis zu liefern, dass die *ὀργὴ θεοῦ* 1, 18 eschatologisch zu verstehen sei. Er schliesst 2, 5 ff.

an 1, 18 an und behauptet, dass 1, 19 bis 2, 4 nur die Bedeutung habe, das Urteil 1, 18, welches vom heidnisch-jüdischen Standpunkte aus gefällt sei, zu illustriren; Paulus wolle nur zeigen, dass es, wie der Appositionssatz *ἀνθρώπων τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων* andeute, Menschen gebe, welche die Wahrheit durch Ungerechtigkeit unwirksam machten, es solle der volle Umfang der Übertretung (II, 145 unten) anschaulich gemacht werden, der nach der ausserhalb des Evangeliums („abgesehen von dem Evangelium nach Auctorität der alttestamentlichen Propheten" II, 143 u.) geltenden Norm zu constatiren sei. Diese ganze Ausführung über den vollen Umfang der Übertretung soll nur als Erkenntnisgrund für den Wert des Evangeliums dienen (II, 143 u.); der volle Umfang der Übertretung aber werde an zwei Klassen von Menschen dargethan, nämlich 1, 19—31 an denen, welche zwar ursprünglich durch die Uroffenbarung die richtige Erkenntnis hatten, dieselbe aber durch den Abfall von Gott verloren haben (i. e. die Heiden), und 1, 32—2, 4 an denen, welche das richtige religiös-sittliche Urteil haben, deren Thaten aber damit nicht im Einklange sind. Gegen Ritschl spricht nun vor allem der Umstand, dass er die oben (S. 326), angeführte, dem Paulus angesonnene Verschiedenartigkeit der Standpunkte für sein Urteil nicht, wie er will, durchführen kann. Er muss zugeben, dass die 1, 24—31 geschilderte Sündhaftigkeit als göttliche Strafvergeltung dargestellt ist (II, 146 o.), und es muss sehr befremden, dass diese „Strafvergeltung" nun doch nicht Ausführung der *ἀποκάλυψις ὀργῆς θεοῦ* sein soll, sondern dass sie nur dazu dienen soll, das „*κατέχειν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ* zu beschreiben". Wenn eine „Strafvergeltung" Gottes von Paulus an der heidnischen Menschheit als historisch nachgewiesen und ausführlich geschildert wird, so ist es durch den ganzen Zusammenhang unabweisbar angezeigt, darin die Offenbarung der göttlichen *ὀργή* zu erkennen, welche der Apostel auch vom christlichen Standpunkte aus ver-

tritt. Aber freilich, es entspricht den dogmatischen Anschauungen nicht, für welche Ritschl eintritt, wenn Paulus die Lehre von der doppelten sittlichen Vergeltung auch auf christlichem Standpunkte festhält. Daher bemüht sich Ritschl, durch einen überaus künstlich und willkürlich hergestellten Gedankenzusammenhang diese Lehre als blos in dialektischer Absicht hier von Paulus herangezogen zu erweisen. Als weitere Instanz gegen Ritschl's Deutung des Gedankenzusammenhangs von 1, 18 bis 2, 8 kommt in Betracht, dass 2, 5 sich nur gewaltsam an 1, 18 anschliessen und nur gewaltsam nach 2, 4 sich ein Einschnitt herstellen lässt; 2, 5 hängt aufs engste mit 2, 1—4 zusammen, und 1, 32 steht nicht mit 2, 1 ff., sondern abschliessend mit 1, 19—31 in engster Verbindung.

Röm. 9, 22 bestätigt die bisher gewonnene Ansicht, dass der Zorn Gottes nicht erst am Ende der geschichtlichen Entwicklung der Menschheit hervortritt, sondern dass er von den ersten Regungen der Sünde an deren Begleiter ist und sich stufenmässig dem Verlaufe der Sünde entsprechend entfaltet. Nach dieser Stelle hält Gott die Kundgebung seines Zornes zurück in grosser Geduld, *μακροθυμία*, obwohl grundsätzlich die *σκεύη ὀργῆς* seinem Zorne unterstehen. *θέλων* ist hier concessiv zu nehmen: Obgleich Gott seinen Zorn beweisen will an den Gefässen des Zornes, so trägt er dieselben doch in grosser Geduld. Es ist hier nicht der Ort, zu untersuchen, ob Paulus, was ich bestreite, die unbedingte Prädestination lehrt oder nicht, aber es ergibt sich doch eigentlich schon aus dem dicht neben dem Begriffe der *ὀργὴ θεοῦ* und der *σκεύη ὀργῆς* auftretenden Begriffe der *μακροθυμία* Gottes, dass der Zorn Gottes als ein durch die jeweilige sittliche Haltung des Menschen bedingter vorgestellt wird. Es wäre eine innere Unwahrheit auf Seiten Gottes, eine Verkehrung seines heiligen Wesens in Trug und Lüge, wenn er *μακροθυμία* an den Sündern zu üben für sich in Anspruch nähme und

doch von vornherein das Verhängnis der Verdammnis über ihnen aufgerichtet hätte, denn die *μακροθυμία* hat doch nicht nur den Sinn des Aufschubs der Zornesäusserung, sondern sie setzt doch auch notwendig die Möglichkeit der Rückgängigmachung des Zornesurteils infolge der *μετάνοια* des Sünders voraus. Ritschl gelangt II, 141 durch die Behauptung, dass „die Geduld Gottes hier nicht eine Absicht auf die Bekehrung in sich schliesst" (!), zu einer geradezu fatalistisch gearteten Prädestinationslehre und setzt sich in offenbaren Widerspruch mit Äusserungen des Paulus wie Röm. 2, 4: *ἢ τοῦ πλούτου τῆς χρηστότητος αὐτοῦ καὶ τῆς ἀνοχῆς καὶ τῆς μακροθυμίας καταφρονεῖς, ἀγνοῶν ὅτι τὸ χρηστὸν τοῦ θεοῦ εἰς μετάνοιάν σε ἄγει;*

Dass der Zorn Gottes sich gemäss der Sünde des Menschen entfaltet und steigert und erst im letzten Gericht seine volle Entfaltung erfährt, ist deutlich durch jene Stellen ausgedrückt, welche mit dem Zorne Gottes das Prädicat *ἔρχεσθαι* verknüpfen. Hier kommen Eph. 5, 6 und Col. 3, 6 noch einmal in Betracht, sofern hier gesagt wird, dass infolge der menschlichen Sünde *ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ*. Nach Ritschl II, 140 besagt dieser Ausdruck, dass der Zorn Gottes „am Tage des Endgerichts" komme; denn, sagt er, „der futurische Sinn von *ἔρχεσθαι* ist bekannt." Allein in *ἔρχεσθαι* liegt keineswegs ausschliesslich eine Verweisung des Zornes Gottes auf die letzte, entscheidende Katastrophe, vielmehr bezeichnet *ἔρχεσθαι*, dass etwas in der Zukunft zum Abschluss Kommendes schon in der Gegenwart diesem Ziele entgegenreift. Es ist ganz und gar gegen den Geist des Neuen Testamentes, die eschatologischen Ereignisse von der vorausgehenden Entwicklung loszureissen und sie zeitlich und sachlich zu isoliren. Wohl wird gelehrt, dass der Tag des Herrn plötzlich und unvermutet kommt, aber zugleich doch auch, dass er in Gottes und der Gläubigen Augen als das notwendige End-

ergebnis einer vorausgehenden Entwicklungsgeschichte sich darstellt, zu welch letzterer er im Verhältnis der Ernte zur Aussaat steht. Es heisst die sittliche Ordnung des Reiches Gottes völlig verkehren, wenn man den Tag des Zornes ausserhalb seiner organischen Verbindung mit der voraufgehenden Zeit betrachtet.

1 Thess. 1, 10 bestätigt das eben Gesagte. Wohl erscheint auch hier der Tag des Zorns als der Tag, der die Entscheidung bringt, aber zugleich verrät doch gerade diese Stelle deutlich, dass es ebenso richtig ist zu sagen: Die Entscheidung über das endgültige Schicksal eines Menschen wird schon in der zeitlichen Gegenwart getroffen, nämlich durch die Stellung, die derselbe gegenüber dem Evangelium von Christo einnimmt. Jesus wird hier als der bezeichnet, „der uns rettet von dem kommenden Zorne: *Ἰησοῦν τὸν ῥυόμενον ἡμᾶς ὑπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ὀρχομένης*. Noch ist die *ὀργή* erst nur im Anzuge (*ἔρχεται*), und Jesus rettet die Gläubigen von der *ὀργή* nicht erst am Zornestage, gleichsam unvermittelt, sondern er rettet sie jetzt schon, so dass sie dem Zornesgericht nicht verfallen. Das Präsens *ῥυόμενος* hat keinen futurischen Sinn, ebenso wenig daher auch das praes. *ἔρχομαι*. Oder hat etwa der Gläubige nicht schon in der Gegenwart die Glaubensgewissheit, gerettet zu sein? Wird nicht das ewige Leben deutlich als schon gegenwärtig in den Gläubigen vorhanden ebensowohl von Paulus wie von Johannes dargestellt? Lässt man aber einen gegenwärtigen Zustand des Gerettetseins und der Seligkeit gelten — es handelt sich freilich immer nur um eine relative, an unseren Glauben geknüpfte Gewissheit des Heiles —, so muss man notwendig auch einen gegenwärtigen Zustand des Unterstelltseins unter die *ὀργή* Gottes gelten lassen. Ritschl müsste von seinem Standpunkte aus die Consequenz ziehen, dass auch der Ausdruck des Paulus „Jesus, der uns erlöst von dem Zorne, der da kommt“ ausschliesslich auf den jüngsten Tag zu beziehen sei. In der That sieht er sich gedrängt, auch den Be-

griff der σωτηρία rein eschatologisch zu fassen. Er sagt (II, 141): „Die eschatologische Bestimmtheit des Begriffs σωτηρία entscheidet für die gleiche Art des entgegengesetzten Begriffs ὀργή." Die eschatologische Bestimmtheit des Begriffs σωτηρία muss aber entschieden bestritten werden. In den von Ritschl für seine Meinung angeführten Stellen (Röm. 8, 24; 13, 11; Phil. 1, 28) richtet sich der Blick des Apostels auf die allerdings erst am Ende eintretende volle Realisirung des Heils, aber indem Röm. 8, 24 neben τῇ ἐλπίδι der Aorist ἐσώθημεν steht, wird doch auch auf schon erlangten Heilsbesitz verwiesen, und in Eph. 2, V. 5 und 8 findet sich sogar das Perfect „χάριτί ἐστε σεσωσμένοι" als Ausdruck des gegenwärtigen Heilsbesitzes. Bezüglich ῥυόμενον nun in 1 Thess. 1, 10 sagt mit Recht Lünemann in Meyer's Commentar (4. Aufl.): „Das part. praes. steht nicht statt τὸν ῥυσόμενον (Grot.), es dient zur Bezeichnung, dass das ῥύεσθαι nicht etwa erst beim Gericht, sondern schon hier auf Erden beginnt, insofern dem Gläubigen die innere Zuversicht inne wohnt, dass er vermöge seiner Gemeinschaft mit Christus, dem σωτήρ, allen Schrecken des zukünftigen Weltgerichts entnommen ist." Ebenda wird mit Recht abgelehnt, dass τῆς ἐρχομένης gleich ἐλευσομένης sei; doch ist die Deutung des ἐρχομένης als Bezeichnung des zuverlässig Eintretenden nicht zutreffend, sofern dieses Präsens zugleich einschliesst, dass der Zorn Gottes, der sich am jüngsten Tage völlig enthüllt, schon in der Gegenwart sich ansammelt und also schon auf dem Wege ist.

1 Thess. 2, 16 wirft ein helles Licht auf das proportionale Verhältnis des Zornes Gottes zu dem Wachstum der menschlichen Sünde. Die Juden nämlich machen dadurch, dass sie der Heidenbekehrung sich hindernd in den Weg stellen, das Mass ihrer Sünden voll. „Aber schon ist der Zorn (Gottes) über sie gekommen zum Ende hin." Es macht für die Hauptsache nichts aus, ob man εἰς τέλος mit Lünemann (Meyer's Commentar S. 70), dem ἀνα-

πληρῶσαι parallel, in dem Sinne nimmt, dass auch der Zorn Gottes schon sein volles Mass bald erreicht habe, oder ob man, was sprachlich richtiger erscheint, εἰς τέλος deutet „zum Ende hin“, so dass das Ende d. i. die Katastrophe zu erwarten steht. Jedenfalls sagt der Schluss von V. 16, dass der Gerichtszorn Gottes bereits sich an den Juden zu verwirklichen begonnen hat. Die göttliche Langmut hat ihre Grenze erreicht, und das Strafgericht hat bereits seinen geschichtlichen Anfang genommen. Es ist anzunehmen, dass Paulus an bestimmte, den Lesern nicht unbekannte Gerichte, die das jüdische Volk schon betroffen haben, resp. eben gerade betreffen, denkt. Und dächte er auch nur an das innere Verstockungsgericht, das gemäss 2 Cor. 4, 4 über die Ungläubigen ergeht, so fällt dieses wahrlich schwer genug in die Wagschale.

Auch 1 Thess. 5, 9 spricht nicht für eine ausschliesslich eschatologische Wirkung des Zornes Gottes. Dies geht aus dem Gegensatz zu οὐκ ἔθετο ἡμᾶς ὁ θεὸς εἰς ὀργήν hervor, der in den Worten liegt: ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας etc. Stünde selbst εἰς σωτηρίαν, so würde auch dieser Ausdruck nicht zu einer rein eschatologischen Fassung nötigen, zumal da nach anderen Stellen die σωτηρία schon in der Gegenwart eintreten hann. Nun steht aber da: εἰς περιποίησιν σωτηρίας d. h. „Gott hat uns gesetzt zur Erwerbung des Heiles“. Ist es die Bestimmung der Gläubigen, das Heil zu erwerben, nämlich eben durch den Glauben (so richtig Lünemann), so ist es zugleich ihre Bestimmung, dem Zorne entnommen zu werden, der ohne die περιποίησις des Heils über sie verhängt ist; der Erwerb des Heils erfolgt aber allmählich und stufenweise, und damit hält die Befreiung von der ὀργή Gottes gleichen Schritt.

Röm. 5, 9 schränkt ebenfalls nicht die Wirkung des Zornes Gottes auf den Gerichtstag ein. Denn, indem hier die Zuversicht ausgesprochen wird, dass die durch Christum Gerechtfertigten „von dem Zorne werden gerettet werden“,

so besteht diese Zuversicht auch schon im Hinblick auf die noch zu durchlebende irdische Zeit, und diese Glaubensgewissheit begründet das Heil bereits für die Gegenwart. Dies zeigt deutlich V. 10, denn dieser Vers bringt die Wendung *σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ*; zweifellos aber beginnt die Anteilnahme an dem „Leben Christi" für die Christen nach paulinischer Anschauung schon in der irdischen Gegenwart; der gegenwärtige Eintritt in den Genuss des Lebens Christi setzt aber die Aufhebung eines ohne dieses Leben als gegenwärtig zu denkenden Zornes Gottes voraus.

An einer Reihe von Stellen tritt nun allerdings der eschatologische Charakter der *ὀργὴ θεοῦ* ohne ausdrückliche Beziehung der *ὀργή* auf die Gegenwart hervor, aber es ist schon darauf hingewiesen, dass die richtige Beurteilung der neutestamentlichen Eschatologie eine Isolirung der *ἔσχατα* von der vorhergehenden Entwicklung verbietet. Es brauchen deshalb jene Stellen nur kurz registrirt zu werden. Dahin gehört: Luc. 21, 23; Apoc. 6, 17 (*ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ*); 11, 18 (*ἡ ὀργή σου*); 14, 10; 16, 19; 19, 15. Es liegt in der Natur der Sache, dass grade das prophetische Buch der Apokalypse an solchen Stellen besonders reich ist.

Die volle Offenbarung des Zornes Gottes wird mit der Erscheinung Christi zum letzten Gericht in Verbindung gebracht. Dieser Höhepunkt der göttlichen Zornesoffenbarung setzt voraus, dass überall durch die Verkündigung des Evangeliums von Christo teils die schon vorhandene Sünde der Menschen ins hellste Licht gesetzt, teils dieselbe durch die ablehnende Haltung gegenüber der höchsten Gnadenanerbietung Gottes in Christo zur völligen Auswirkung ihres Wesens gedrängt worden ist.

Matth. 3, 7 und Luc. 3, 7 kündigt Johannes der Täufer Christum als den Träger und Ausrichter des göttlichen Zornes an. Derselbe Christus, der

die Gnade Gottes in sich persönlich darstellt, repräsentirt naturgemäss auch deren Kehrseite für die Ungläubigen, den göttlichen Zorn.

Apoc. 6, 16 zeigt, wie die höchste Kundgebung des göttlichen Zornes an die Wiedererscheinung Christi zum letzten Gericht geknüpft ist. Die Ungläubigen erliegen alsdann vollständig der ὀργῇ τοῦ ἀρνίου. Die Bezeichnung Christi als des ἀρνίου weist auf seine Bedeutung als Träger der Gnade hin, die alle Opfer für uns gebracht hat, und darin liegt die Erklärung für die Furchtbarkeit des Gerichts, das über die ergeht, die solche Gnade nicht gewürdigt haben.

Aus den behandelten Stellen ergibt sich, dass die Wirkungen und Äusserungen des göttlichen Zornes in demselben Verhältnis sich steigern, als die Sünde der Menschen wächst. Der stufenmässige Verlauf der Kundgebung des göttlichen Zornes ist der, dass derselbe sich zunächst und wesentlich in dem über den Sünder hereinbrechenden inneren Gerichte manifestirt, dass er von hier aus auch in dem äusseren Leben des Sünders sich fühlbar macht und dass das definitive Verdammungsurteil am Ende der weltgeschichtlichen Entwicklung über den ergeht, der sich, die Güte und Langmut Gottes verschmähend, definitiv der höchsten Gnadenoffenbarung Gottes in Christo gegenüber im Unglauben verhärtet.

### 3. Der Gegensatz zu dem Zorne Gottes und das Wesen des letzteren.

Nach Betrachtung der Ursache und der Wirkungsweise des Zornes Gottes treten wir der Feststellung seines Wesens näher, indem wir die Stellen des N. T. in Betracht ziehen, welche uns den Gegensatz zum Zorne Gottes erkennen lassen.

Röm. 1, 18 lässt, verglichen mit V. 16 und 17, den

eigentlichen Gegensatz zur ὀργὴ θεοῦ nicht unmittelbar hervortreten, wohl aber mittelst der durch den Zusammenhang geforderten Ergänzungen auf denselben schliessen. Die δικαιοσύνη θεοῦ (V. 17) hat ihren directen Gegensatz nicht in der ὀργὴ θεοῦ, zu welcher Annahme der parallele Satzbau in V. 17 und 18 verleiten könnte, sondern in der ἀσέβεια καὶ ἀδικία ἀνθρώπων, die Gottesgerechtigkeit in der auf Seiten der Menschen vorhandenen Sünde, welche sich teils nach der religiösen Seite als ἀσέβεια, teils nach der sittlichen als ἀδικία darstellt. Durch die im Evangelium von Christo dargebotene „Gottes-Gerechtigkeit" wird den sündigen, der wahren Gerechtigkeit ermangelnden Menschen das Heil, die σωτηρία vermittelt (V. 16). Über die Sünde aber ergeht die Offenbarung des göttlichen Zornes, diese Zornesoffenbarung involvirt für den Sünder einen Zustand der Heillosigkeit. Die σωτηρία hat so wenig wie die δικαιοσύνη θεοῦ an der ὀργὴ θεοῦ ihren directen Gegensatz, sondern an dem durch die ὀργὴ θεοῦ bedingten Unheilszustande, an der ἀπώλεια; dass der Gegensatz zu σωτηρία in der ἀπώλεια, der Wirkung der ὀργὴ θεοῦ, zu erkennen ist, lehrt Phil. 1, 28 („ἥτις ἐστὶν αὐτοῖς ἔνδειξις ἀπωλείας, ὑμῖν δὲ σωτηρίας"). Ritschl sieht in ὀργὴ θεοῦ und σωτηρία einen reinen Gegensatz, allein die σωτηρία ist ein Zustand des Menschen, die ὀργὴ θεοῦ ein Vorgang in Gott. Erst das ἀποκαλύπτεσθαι der göttlichen ὀργή, die Zornesoffenbarung, das Zornesgericht als die objective Wirkung der ὀργὴ θεοῦ, bildet den reinen Gegensatz zu der σωτηρία. Um einen reinen Gegensatz zur ὀργὴ θεοῦ und einen bestimmten Ausdruck dafür ausfindig zu machen, müssen wir uns nach anderen Stellen umsehen.

In 1 Thess. 5, 9 scheint auch auf den ersten Blick σωτηρία den Gegensatz zur ὀργὴ zu bilden: οὐκ . . εἰς ὀργήν, ἀλλὰ εἰς περιποίησιν σωτηρίας"; aber es ist klar, dass hier ὀργὴ metonymisch für die Wirkung, resp. Erfahrung des Zornes steht.

In Joh. 3, 36 scheint mit der ζωή der reine Gegensatz

zu ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ bezeichnet zu sein, aber die der σωτηρία analoge ζωή ist auch ein Zustand des Menschen, während die ὀργή durch das Attribut τοῦ θεοῦ deutlich als etwas Gott Eignendes erscheint. Einen reinen Gegensatz bilden hier nur die vollen Ausdrücke οὐκ ὄψεται ζωήν einer- und ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν andrerseits.

Eph. 2, 3, verglichen mit V. 4 und 5, macht uns dagegen den reinen Gegensatz zur ὀργὴ θεοῦ namhaft. Hier tritt der ὀργὴ θεοῦ das in seiner ἀγάπῃ begründete ἔλεος principiell gegenüber: ὁ δὲ θεὸς πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ, ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς etc. Das göttliche Mitleid tritt dann gleich nachher unter der volleren Bezeichnung der χάρις auf, die ebenfalls eine Bewährung und eine Species der Liebe ist. Das χάριτί ἐστε σεσωσμένοι am Schlusse von V. 5 wird noch einmal nachdrücklich aufgenommen in V. 8 durch τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι. Wir haben also in der göttlichen Gnade als der höchsten Bewährung der Liebe (gegenüber dem Menschen als Sünder) den reinen Gegensatz zum Zorn Gottes zu erblicken. Da nun die Gnade (im engeren Sinne) die Wiederzuwendung der zuvor entzogenen Liebe ist, so ergibt sich für die ὀργὴ θεοῦ als Gegensatz zu der χάρις die Definition, dass die ὀργὴ θεοῦ die Entziehung der Liebe Gottes von dem sündigen Menschen bedeutet. Sofern nun aber der Zorn Gottes die Entziehung der Liebe ist, stehen auch Zorn und Liebe Gottes, principiell d. h. rein begrifflich betrachtet, zu einander im Gegensatze, jedoch kommt dieser Gegensatz nicht dem directen Gegensatze von Zorn und Gnade gleich. Vor einer Confusion des Zornes und der Liebe haben wir uns allerdings, wenn wir mit festen und klaren Begriffen arbeiten wollen, durchaus zu hüten. Ritschl hat ganz Recht, wenn er eine „Vermischung“ beider Begriffe abwehrt. Dass nun durch den Zorn Gottes das Wesen Gottes als das der Liebe nicht getrübt wird, davon wird

weiter unten ausführlicher die Rede sein. Hier sei nur festgestellt, dass ein Mensch nicht sofort, wenn er Gegenstand des Zornes Gottes ist, aufhören muss, zugleich Gegenstand seiner Liebe zu sein. Denn wir sahen ja, dass der Zorn Gottes stufenmässig sich entfaltet, proportional dem Masse religiös-sittlicher Entartung eines Menschen. Es können also wohl Zorn und Liebe Gottes sich auf ein Object d. h. auf einen Menschen vereinigen, sofern dieser nur zum Teil von der Sünde inficirt ist. Der Zorn Gottes trifft zunächst die Sünde; der Sünder aber ist, sofern er noch nicht zur definitiven Feindschaft wider Gott fortgeschritten und mit der Sünde gleichsam unauflöslich verwachsen ist, wenn schon seine Sünde der ὀργὴ θεοῦ unterliegt, doch zugleich noch Gegenstand der göttlichen Liebe; ja er ist dies mit Rücksicht auf seine gefährdete Lage in erhöhtem Masse, sofern er noch irgend Hoffnung gibt, dass er sich retten lasse (vgl. Jesu Sünderliebe). In der Praxis treffen also die principiell verschiedenen Wirkungen Gottes sein Zorn und seine Liebe in der Regel bei einem und demselben Menschen zusammen. Und ohne dass wir im geringsten den begrifflichen Gegensatz beider, des Zornes und der Liebe, verwischen wollen, bleibt doch vollständig Raum für die Möglichkeit, dass der Zorn als Werkzeug der Liebe Gottes, als erziehliches Mittel in der Hand der göttlichen Liebe erscheint.

### 4. Die Mittel zur Abwendung des Zornes Gottes.

Ist es die Sünde, die den Zorn Gottes hervorruft, und ist die Sünde in ihrem Grundwesen Abfall von Gott, Unglaube, so kann der Zorn Gottes nur beseitigt werden durch die Aufhebung der Sünde, resp. durch die Beseitigung des Unglaubens als der verkehrten Herzens- und Willensstellung gegenüber Gott. Somit ergibt sich als Mittel zur Abwendung des göttlichen Zornes

der Glaube. Derselbe hat seine Vorstufe in der Busse und ist demgemäss durchaus ein religiös-sittliches Verhalten. Das Correlat des Glaubens ist die Gnade Gottes, welche negativ die Abwendung des göttlichen Zornes, positiv die Wiederzuwendung der göttlichen Liebe bedeutet. Der höchste Gegenstand und der stärkste Impuls des Glaubens ist die Gnade Gottes in Christo. Mit der *χάρις* sind verknüpft die *σωτηρία* und die *ζωή*.

Joh. 3, 36 bezeichnet deutlich das *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν* als das Mittel zur Abwendung der *ὀργὴ θεοῦ* und zur Erlangung der *ζωὴ αἰώνιος*, die hier schon beginnt (*ἔχει ζωὴν αἰώνιον*).

Röm. 5, 9 wird Christus als der Vermittler der Befreiung von dem Zorne Gottes bezeichnet: *σωθησόμεθα δι' αὐτοῦ ἀπὸ τῆς ὀργῆς*. Vorausgesetzt ist dabei zu Beginn des Verses der Glaube auf unserer Seite als Vorbedingung der Rechtfertigung (*δικαιωθέντες σωθησόμεθα*), denn das *δικαιωθῆναι* erfolgt laut V. 1 nur *ἐκ πίστεως*.

1 Thess. 1, 10 wird ebenfalls Jesus als der bezeichnet, der uns von dem Zorne Gottes errettet. Auch hier ist der Glaube der Leser, der in V. 8 rühmend hervorgehoben wurde, der andere Factor, der zu dem Erlösungswirken Christi hinzukommen muss, wenn dieses für uns fruchtbringend sein soll.

1 Thess. 5, 9 erscheinen die beiden Factoren, der göttliche und der menschliche, durch deren Zusammenwirken unser Heil zustande kommt, in engster Verbindung. Indem hier die *περιποίησις τῆς σωτηρίας* (vgl. S. 345) als unsere Bestimmung, unsere Lebensaufgabe hingestellt wird, werden wir zugleich an Jesum gewiesen als an den Mittler unseres Heils (*διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*). Die sittliche Bemühung ist hiernach zur Erlangung der Seligkeit ebenso unerlässlich, wie die durch Christus vermittelte Gnade Gottes dazu unentbehrlich ist. Im Glauben, der die Gnade ergreift, ist nach paulinischer wie überhaupt nach neutestamentlicher Lehre neben dem religiösen,

in dem Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von Gott wurzelnden Moment das sittliche, in der relativen Selbständigkeit und Activität des Menschen beruhende Moment von vorherein mitgesetzt und gefordert. Nur wenn der Glaube, der unsere Erlösung bedingt, wesentlich als religiös-sittliches Verhalten gefasst und die Sinnesänderung (Busse) als die Vorstufe desselben anerkannt wird, erscheint es begreiflich, dass Matth. 3, V. 7 und 8 und Luc. 3, V. 7 und 8 geradezu die *μετάνοια* als Weg zur Abwendung der *μέλλουσα ὀργή* bezeichnet wird. Eph. 2, 8 macht mit ausdrücklichen Worten Gnade und Glaube als die unsere *σωτηρία* begründenden Factoren namhaft, durch welche die *ὀργή* Gottes (vgl. V. 3) beseitigt wird: *τῇ γὰρ χάριτί ἐστε σεσωσμένοι διὰ τῆς πίστεως* etc.

## 5. Zusammenhang der neutestamentlichen Vorstellung vom Zorne Gottes mit der alttestamentlichen.

Äusserlich markirt ist dieser Zusammenhang allerdings nur Hebr. 3, 11 und 4, 3. Aber wenn wir nicht ausschliesslich auf das Vorkommen des Wortes *ὀργὴ θεοῦ* im N. T., vielmehr auf das, wie sich zeigen wird, ungleich häufigere Auftreten der Vorstellung vom Zorne Gottes achten, so ergibt sich, dass das Neue Testament auch in Bezug auf die wichtige Anschauung vom göttlichen Zorne seine Basis am Alten Testament hat und sie nirgends verleugnet. Das Verhältnis aber stellt sich so dar, dass, wie schon im A. T. selbst eine Stufenfolge von mehr oder minder reinen d. h. von falschen Anthropomorphismen freien Auffassungen des göttlichen Zornes sich darstellt, so im N. T. die höchste und reifste Stufe der Beurteilung desselben erreicht ist. Wenn freilich Ritschl in Röm. 1, 18 nur eine dialektische Verwendung einer alttestament-

lichen und zugleich heidnischen Betrachtungsweise sieht, die thatsächlich im Neuen Testament gänzlich abgestreift sei, so würden wir, falls Ritschl Recht hätte, in solcher Abweichung des christlichen Standpunktes von dem jüdischen und hellenischen nur einen traurigen Rückschritt erkennen. Es kann uns nur mit Genugthuung erfüllen, dass Ritschl's einseitige Vergeltungslehre, die den Zorn Gottes über die Sünder ausschliessen will auf christlichem Standpunkte, sich trotz aller exegetischen Anstrengungen dem N. T. nicht anpassen lässt und dass auch in der Lehre vom Zorne Gottes das N. T. sich als organisch mit dem A. T. verwachsen erprobt.

Es würde zu weit führen, hier die alttestamentliche Lehre vom Zorne Gottes ausführlich darzulegen, aber es muss darauf hingewiessen werden, dass Ritschl's Darstellung der alttestamentlichen Vorstellung vom göttlichen Zorn in wesentlichen Punkten sich nicht als stichhaltig erweist. Wohl begegnen wir vielfach im A. T. einer äusserlich gearteten Anschauung vom Wesen und Wirken des Zornes Gottes anlässlich der „Erfahrungen von unerwarteter plötzlicher, gewaltsamer Vernichtung des Lebens solcher Israeliten, welche ihre Verpflichtung gegen den Bund gröblich verletzt hatten" (Ritschl II, 125), aber Ritschl gibt doch selbst zu, „dass die ursprüngliche Vorstellung von dem leidenschaftlichen Affect des Heiligen und Unnahbaren in der classischen Gestalt der israelitischen Religion zurückgedrängt ist" (II, 137). Gegenüber der vulgären Vorstellung, dass die über einen Menschen verhängten Leiden ein Massstab für seine Sündhaftigkeit seien, wird namentlich von den Propheten der Gedanke vertreten, dass die Leiden von der Liebe Gottes angeordnet werden, um uns sittlich zu läutern. Wenn nun aber auch Ritschl darin Recht hat, dass er sagt, Zorn und Erbarmen würden im A. T. „niemals mit einander ver-

mischt" (II, 135), so schliesst dies nicht aus, dass der begrifflich der Liebe Gottes gegenüberstehende Zorn ein Mittel im Dienste der Liebe werde, und thatsächlich erkennt das A. T. an vielen Stellen dem Zorne Gottes eine pädagogische Absicht zu. Hierin behält Lactantius gegen Ritschl (II, 135) Recht. Zum Belege diene nur Hiob 5, 17, wo der Mann selig gepriesen wird, den Gott „züchtigt". Bei einer „Züchtigung" ist immer irgendwie auf Seiten des Menschen Sünde und auf Seiten Gottes der heilige Unwille darüber oder sein Zorn vorausgesetzt; die Seligpreisung des so „Gezüchtigten" aber begreift sich nur unter der Annahme, dass die Hand des zürnenden Gottes von der Liebe geleitet ist.

Nähert sich so die alttestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes, vorurteilslos betrachtet, in ihren besten Vertretern der christlichen Ansicht, so erhebt sich letztere gleichwohl bedeutend über das Gesamtniveau der ersteren. Zwar kennt auch das Neue Testament Fälle von „unerwarteter plötzlicher, gewaltsamer Vernichtung des Lebens" als Erweisungen des göttlichen Zornes. Mit Unrecht bestreitet Ritschl diese Thatsache (II, 138 ff). Denn wenn auch bei der Katastrophe des Ananias und der Sapphira (Act. 5, 1—11) „nicht ausgesprochen" ist, dass hier der Zorn Gottes gewaltet habe, so ist doch die „Vorstellung" vom göttlichen Zorne, die Ritschl vermisst, hier zweifellos vorausgesetzt, wenn anders ein Strafgericht Gottes hier zu statuiren ist. Und wenn 1 Cor. 11, 30—32 Krankheit und frühzeitiger Tod auch von Ritschl als „Erziehungsstrafe" anerkannt werden, so können wir eben hierin nach dem oben über die pädagogische Bedeutung des Zornes Gottes Gesagten nur einen Erweis dieses Zornes erblicken. Das argumentum ex silentio, welches Ritschl an 1 Cor. 6, 9 und 10, sowie Gal. 5, 19—21 knüpft, indem hier von dem Grundsatze, dass Ungerechtigkeit von dem Reiche Gottes ausschliesse, keine Anwendung auf die Leser ge-

macht werde, ist hinfällig, da der Apostel hier zur Warnung derselben dem allgemein gültigen Grundsatze von der Strafvergeltung des Bösen Ausdruck gibt. Auch Hebr. 10, 26—31 wird von Ritschl nicht nach dem vollen und ganzen Ernste, mit dem hier das principielle Urteil über „die Zornwürdigkeit der freiwilligen Sünde des Abfalls" den Lesern zur „Warnung" vorgehalten wird, gewürdigt; mit dem „Vorbehalte, dass es nicht so schlimm stehe", imputirt doch Ritschl dem Schreiber des Briefes einen Optimismus gegenüber den Sünden solcher, welche „in die christliche Gemeinde eingetreten sind", der den ernsten Worten des Textes nicht entspricht. Auch Apok. 2, V. 16, 21, 22 droht freilich nur schwere Strafe an für den Fall, dass nicht μετάνοια der Sünder eintrete, aber die Drohung erfolgt doch nicht blos zum Scheine; und wenn Ritschl zugibt, dass die Bilder, in denen die Strafen hier angedroht werden, „durchaus in die alttestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes einschlagen", so reicht uns dieses Zugeständnis vollkommen aus, und der Umstand, dass „dieses ‚Wort' fehlt" (II, 140), hindert uns nicht, hier eine auf inductivem Wege gewonnene Bestätigung des Vorkommens der alttestamentlichen Vorstellung vom Zorne Gottes im N. T. zu constatiren.

Eine Beschränkung in der Anwendung der Vorstellung vom Zorne Gottes auf einzelne concrete Fälle liegt im N. T. im Vergleiche mit dem A. T. zweifellos vor. Dies hat jedoch seinen Grund keineswegs darin, dass, wie Ritschl sagt, „die christliche Religion an der Vorstellung vom göttlichen Zorn kein Interesse für die Gegenwart mehr habe" (II, 140), vielmehr in einer durch den Geist des Christentums bedingten Vertiefung und Verinnerlichung dieser Vorstellung. Jesus weist Luc. 13, 1—5, anknüpfend an die Ermordung der Galiläer durch Pilatus und den Tod von 18 Menschen durch den Sturz des Turmes von Siloah, die

vulgäre Annahme zurück, dass das Leiden eines Menschen mit seiner Sünde in proportionalem Verhältnisse stehe. Er warnt überhaupt vor unbefugtem Richten (Matth. 7, 1). Gleichzeitig aber weisen alle Schriften des N. T. uns an, sorgfältig sowohl auf die äusseren Bethätigungen der strafenden Gerechtigkeit Gottes in der Gegenwart zu achten, als namentlich auf die Erfahrungen des göttlichen Unwillens über die Sünde, die jeder ernste Christ im eignen Innern macht. Somit erscheint das Gebiet, das vom Zorne Gottes betroffen wird, auf christlichem Standpunkte im Vergleich mit dem alttestamentlichen in dem Masse erweitert, als sich das sittliche Urteil des Christen geschärft und verfeinert hat. Und diese Beobachtung thut der Würdigung der Gnade Gottes in Christo so wenig Eintrag, dass vielmehr letztere um so grösser sich darstellt, als das Gebiet der Sünde in hellere Beleuchtung gerückt ist.

Es ist schon an einer Anzahl von Stellen nachgewiesen, dass, um den Geltungsbereich des Begriffs der *ὀργὴ θεοῦ* inductiv festzustellen, es nicht genügt, die ausdrückliche Verwendung des Wortes *ὀργή* (*θεοῦ*) in den Kreis der Betrachtung zu ziehen. In dem nächsten Abschnitt wird die Richtung aufgezeigt werden, die verfolgt werden muss, damit der volle Umfang, in welchem die Vorstellung vom Zorne Gottes im N. T. vorliegt, erkannt werde.

## II. Verhältnis der Lehre Ritschl's über die neutestamentliche Bedeutung des Zornes Gottes zu dem bisher gewonnenen Ergebnis.

Ritschl behauptet, dass im Neuen Testament der Zorn Gottes nur noch eschatologische Bedeutung habe. Er bestreitet, dass im N. T. eine Wirkung des Zornes auf die Gegenwart ausgesagt werde. Die exegetische Untersuchung der betreffenden Stellen hat uns zu einem anderen Ergebnisse geführt. Wir mussten über-

dies schon wiederholt *Ritschl's Loslösung der Eschatologie* von ihrem organischen Zusammenhange mit der voraufgehenden Entwicklung der Menschheit tadeln. Er nimmt ein ganz abruptes, momentanes Gerichtsverfahren am Zornestage an, bei dem das *religiös-sittliche Moment* und *der Gedanke der gerechten Vergeltung* nicht zu ihrem Rechte kommen. Allerdings betrachten die neutestamentlichen Schriftsteller die Gegenwart durchaus im Lichte der Zukunft, die irdische Zeit im Lichte der Ewigkeit, aber sie betonen doch überall, dass die Zukunft in der Gegenwart vorbereitet wird und von ihr her ihre eigentümliche Gestalt empfängt. Die ὀργὴ θεοῦ ist so wenig wie die σωτηρία und die ζωὴ αἰώνιος rein eschatologischer Natur, die Offenbarung des Zornes Gottes am Gerichtstage zieht nur die Summe dessen, was sich stufenmässig in den sündigen Menschen vorbereitet hat und was schon zuvor Gegenstand der göttlichen ὀργή war. *Eine Beschränkung in der Anwendung der Vorstellung vom Zorne Gottes* zeigt sich im Neuen Testament im Vergleich mit dem Alten Testament allerdings insofern, als die äusserliche Betrachtungsweise, derzufolge man in einzelnen Fällen unerwartet eintretenden Todes oder Unheils sofort Kundgebungen des göttlichen Zornes glaubt erblicken zu dürfen, abgestreift ist. Wenn aber auch der Christ sich hütet, vorschnell in einzelnen Unglücksfällen Beweise des göttlichen Zornes constatiren zu wollen, so hat doch für ihn der Zorn Gottes keineswegs seine Bedeutung verloren. Erscheint auch *die christliche Vorstellung vom Zorne Gottes gegenüber der vulgärjüdischen und heidnischen Vorstellung geläutert*, so kommt ihr doch in dieser gereinigten Form *die allergrösste Bedeutung* zu. Wir haben gesehen, wie das Neue Testament principiell betont, dass *alle* Art von Sünde Object der ὀργὴ θεοῦ ist und dass letztere in der Gegenwart als Gegenstand zunächst der inneren, dann

aber auch der äusseren Erfahrung erscheint. Wenn nun schon die Sünde überhaupt der ὀργὴ θεοῦ verfallen ist, so steigert sich letztere auf christlichem Boden gemäss der gesteigerten Gnadenanerbietung, welche der im Unglauben Christo sich Verschliessende zurückweist. Gegenüber Ritschl muss hervorgehoben werden, dass der Bereich der gegenwärtigen Zornesoffenbarung im N. T. weit grösser sich darstellt, als die ausdrückliche Verwendung des Wortes ὀργὴ θεοῦ vermuten lässt. Die Anwendung dieses Ausdrucks ist nicht so wichtig als das Vorkommen der dadurch bezeichneten Sache. Wer wollte aber leugnen, dass als Bereich der Zornesoffenbarung Gottes jede Art von gerechter Vergeltung des Bösen, insbesondere das im bösen Gewissen über den Menschen ergehende innere Gericht zu betrachten ist? Indem nun Ritschl den „Grundsatz der doppelten Vergeltung nicht als obersten Grundsatz in der Religion der Erlösung" gelten lässt (II, 155), sucht er dem deutlichen Ausspruche des Paulus, dass Gott jedem in Lohn oder Strafe gemäss seinen Werken vergelten werde (Röm. 2, 6), dadurch die Spitze abzubrechen, dass er behauptet, Paulus habe diesen Satz nur in dialektischer Absicht benutzt. Abgesehen nun aber davon, dass Ritschl's Exegese sich hier als unhaltbar erwiesen hat, muss uns jener Grundsatz der doppelten Vergeltung deshalb als auch im Christentum unveräusserlich gelten, weil mit ihm der sittliche Charakter des Christentums steht und fällt. Wenn jener „Grundstein des alten dogmatischen Systems", wie Ritschl treffend sagt, zugleich „der Grundsatz der pharisäischen wie der hellenischen Weltanschauung" ist, so ist dies kein Grund, um ihn preiszugeben. Eine „juristische Behandlung auch des christlichen Begriffs der Versöhnung" braucht daraus keineswegs zu folgen. Wohl aber hat die Preisgabe jenes Grundsatzes bei Ritschl die schlimme Folge, dass bei seiner einseitig „auf den Begriff der Gnade be-

gründeten Welt- und Heilsanschauung", resp. bei seiner einseitigen Auffassung des Wesens der Gnade die Gerechtigkeit Gottes nicht zu ihrem Rechte kommt. Dadurch wird jedoch das Problem, wie Gnade und Gerechtigkeit in der Erlösungslehre in Harmonie zu bringen sein, nicht gelöst, dass man den einen Factor zu Gunsten des anderen verkümmern lässt. Dass der Grundsatz der gerechten Vergeltung auch des Bösen im Christentum nicht aufgehoben ist, beweisen ausser Röm. 2, 6 zahlreiche Stellen des N. T., z. B. 1 Cor. 6, 9. 10 (. . . ἄδικοι θεοῦ βασιλείαν οὐ κληρονομήσουσιν); Gal. 5, 21; Eph. 5, 5. Wie die Strafvergeltung nach Massgabe der wachsenden Gnadenanerbietung auf christlichem Boden sich steigert, zeigt besonders deutlich Hebr. 10, 26—31, wo es (V. 29) heisst: πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας etc. Wir würden die reichste Ausbeute für den Nachweis der Zornesvorstellung im N. T. gewinnen, wenn wir die zahlreichen Stellen über κρίσις, κρῖμα τοῦ θεοῦ, ἐλέγχειν, ἐκδίκησις, ἀνταποδιδόναι und ähnliche Ausdrücke einer gleichen Untersuchung unterwerfen wollten wie die Stellen über die ὀργὴ θεοῦ. Doch hier muss die Andeutung, dass das Gebiet der göttlichen Zornesoffenbarung auch für die Gegenwart im N. T. sich als ein weites und reiches Gebiet eröffnet, genügen. Gegenüber Ritschl's Behauptung aber, dass „man sich nicht zutrauen dürfte, gewisse Erscheinungen in dem Lauf der Welt unter den Begriff des Zornaffectes Gottes zu subsumiren" (II, 154) und dass, da „dieses verboten" sei, die Vorstellung vom Zornaffect Gottes für Christen keinen religiösen Wert habe", muss auf das Gewissen als das innere Forum verwiesen werden, vor dem sowohl der Christ als der Heide und Jude fortwährend die Erfahrung von der doppelten Vergeltung Gottes machen. Es ist für Ritschl überaus verhängnisvoll, dass er den Boden der natürlichen Religion und Theologie verlassen und es in seiner Exegese der beiden ersten Capitel des

Römerbriefs darauf abgesehen hat, die Hauptsätze der natürlichen Theologie von der Offenbarung Gottes in Vernunft und Gewissen aus der paulinischen Lehre zu verdrängen.

Gewiss ist es verkehrt, die natürliche Religion in ihrer Bedeutung zu überschätzen und nach der Weise des Rationalismus durch Reduction der christlichen Dogmatik auf die Elemente der natürlichen Theologie das Christentum zu entleeren, aber nicht minder verwerflich ist das Verfahren Ritschl's, die natürliche Basis, von der aus allein die christliche Religion historisch und theoretisch begriffen werden kann, zu verleugnen und das System der christlichen Lehre, so zu sagen, in die Luft zu bauen. Da erscheint dann Christus gewissermassen als deux ex machina, die Gemeinde Christi und die Zugehörigkeit zu derselben wird einfach vorausgesetzt, ohne dass man sieht, wie beides zustande kommt. Ritschl stellt dem „vorchristlichen“ Standpunkte der Beurteilung der Menschengeschichte, in welchem der Grundsatz der doppelten Vergeltung massgebend sei, einen Standpunkt gegenüber, für den er das Attribut des „christlichen“ in Anspruch nimmt, dem wir jedoch dieses Attribut nicht zuerkennen können, sofern er den sittlichen Massstab der Beurteilung der Menschengeschichte preisgegeben hat. Einerseits lässt Ritschl von seinem vermeintlich „christlichen“ Standpunkte aus „die Erlösung der Gläubigen durch Christus in der vorausgehenden Absicht Gottes“ begründet sein, „welche von der Geschichte der menschlichen Sünde unabhängig (sic) und über dieselbe mächtig ist und deshalb deren Vermehrung als ein Mittel der Begnadigung angeordnet hat“ (II, 151); „diejenigen, welche erlöst werden“, sagt er, „sind schon durch die vorausgehende Erwählung Gottes ausser Beziehung zum Gerichtszorn gestellt.“ Andererseits soll „nur die Verweigerung des Gehorsams gegen die Gnade Gottes den Anlass zur Verhängung des vorherbestimmten (sic)

Gerichtszorns abgeben". Hierin vermögen wir nur eine gewaltsame Lösung des Problems der Versöhnung und Erlösung zu erblicken, denn Ritschl recurrirt hier auf eine ganz äusserliche, von der sittlichen Bethätigung des Menschen absehende göttliche Prädestination. So ergibt sich ein durchaus unethisch geartetes Christentum. Die, welche gerettet werden, werden als „Gläubige" präsumirt; aber ihr Glaube wird nicht als religiös-sittliches Verhalten in Betracht gezogen. Es würde zu weit führen, hier den Glaubensbegriff Ritschl's einer eingehenden Kritik zu unterziehen, doch müssen wir hervorheben, dass Ritschl diesen „religiösen" Begriff, indem er ihn des ethischen Factors entkleidet, auch religiös entwertet. Er sieht in dem Glauben eigentlich nur einen intellectuellen Act, nur einen Urteilsact des Menschen, indem er, um nur einen Beleg anzuführen, (Rechtf. u. Vers. III, 498) den Schwerpunkt derart in das Rechtfertigungsurteil Gottes legt, dass der Mensch einfach schon „in der Aneignung des göttlichen Urteils gläubig wird"; bei dieser „Aneignung" lehnt er es ausdrücklich und bestimmt ab, dass „der Glaube als eine Selbstthätigkeit eignen Inhaltes gedeutet wird" (III, 546 o.); der Glaube soll nur „die subjective Erscheinung der Gemeinschaft mit Christus" sein (III, 545 u.), womit es dann zusammenhängt, dass der Gläubige nur „in der von Christus gegründeten Gemeinde versöhnt ist". Es soll nicht verkannt werden, dass Ritschl auch den sittlichen Factor im Christentum kräftig betont, aber ein fundamentaler Fehler von ihm ist es, dass er die religiösen Functionen von dem sittlichen Gebiete losgelöst hat. Die religiösen und sittlichen Functionen und Begriffe laufen in seiner Theologie nur äusserlich parallel neben einander her, während es für das Christentum gemäss den neutestamentlichen Urkunden charakteristisch ist, dass beide Momente, das religiöse und das sittliche, sich gegenseitig innig durchdringen. Die

Scheidung der religiösen und sittlichen Begriffssphäre ist für beide gleich verhängnisvoll; sie führt auf ersterem Gebiete zu einer rein theoretisch und dialektisch begründeten, sittlich bedenklichen „Glaubensgewissheit", auf dem letzteren zu einem gesetzlichen, moralistischen Christentum, dem die göttliche Triebkraft eines tief innerlichen Glaubenslebens gebricht.

Im Gegensatze zu Ritschl und im Einklang mit dem Neuen Testament halten wir daher an den Wahrheiten der natürlichen Religion, die Paulus zum Ausgangspunkte seiner Erlösungslehre macht, fest und treten dafür ein, dass der Mensch sowohl als Sünder von dem Zorne Gottes eine lebendige Erfahrung in seinem Gewissen macht, wie er als Gläubiger vermöge seiner veränderten religiös-sittlichen Haltung der Gnade Gottes d. i. der Aufhebung des Zorngerichtes in Herz und Gewissen froh wird. Im Herzen und Gewissen übt der heilige Geist sein Richter- und Strafamt aus, dem sich kein Mensch dauernd entziehen kann. Von den zahlreichen Stellen des N. T., in denen das gegenwärtig im Gewissen über uns ergehende Zornesgericht zur Sprache kommt, seien nur angeführt Joh. 16, 8 (*καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος ἐλέγξει τὸν κόσμον* etc.) und 1 Joh. 3, 21 (*ἐὰν ἡ καρδία ἡμῶν μὴ καταγινώσκῃ ἡμῶν, παῤῥησίαν ἔχομεν πρὸς τὸν θεόν*). Dass Ritschl der Bedeutung der Lehre vom hl. Geiste, in dem er nur den Erkenntnisgrund, nicht aber den Realgrund unseres Heils erkennt, nicht gerecht geworden ist, sei nur im Vorübergehen erwähnt. Es entspricht ganz dem Geiste des N. T., wenn J. T. Beck in seiner Predigt über den Zorn Gottes (Text Joh. 3, 22—36) sagt (S. 203): „Sind denn nicht genug Machtzeichen des göttlichen Zornes in der Welt?" . . . „Und was ist der Mensch, wenn der Zorn im Gewissen über ihn losbricht?" Das N. T. hat einer innerlichen und geistlichen Beurteilung der religiösen und sittlichen Verhältnisse zum Siege verholfen, damit aber hat es die Realität dieser

Verhältnisse nicht abgeschwächt, sondern verstärkt. Auch die Zorneswirkungen, die von Gott ausgehen, werden in erster Linie als innere, aber eben deshalb als unentrinnbare und um so furchtbarere dargestellt. Im Innern des Sünders hat das göttliche Zornesgericht seine Stätte, von innen her ergeht Fluch und Verderben auch über das äussere Leben des Sünders. Sünde wird durch Sünde gestraft. Die innere Verstockung, die wachsende Unempfänglichkeit und Unfähigkeit des Ungläubigen gegenüber den Gütern des ewigen Lebens ist das schlimmste Gottesgericht. Recht deutlich lässt sich die gegenwärtig in der angedeuteten Richtung ergehende Zorneswirkung Gottes aus 2 Thess. 2, 11 erkennen: *καὶ διὰ τοῦτο πέμπει αὐτοῖς* (scil. den Feinden der Wahrheit) *ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει.* Gemäss Joh. 3, 18 ist der schon gerichtet, welcher nicht glaubt. 2 Cor. 4, 4 heisst es von den Ungläubigen, dass der Gott dieser Welt ihren Sinn verblendet habe, so dass kein Strahl von der Herrlichkeit des Evangeliums Christi zu ihnen dringe. Diese und zahlreiche verwandte Stellen bestätigen unsere Deutung der Röm. 1, 24 ff. geschilderten Folgen der Sünde als Manifestationen des 1, 18 erwähnten Zornes Gottes und zeigen, wie die in der vorchristlichen Menschheit geltenden Grundgesetze der sittlichen Weltordnung auch noch auf dem Boden des Christentums zu Recht bestehen. Je reifer ein Christ wird, desto mehr verfeinert und verschärft sich sein Gefühl wie für die Erfahrungen der Gnade, so auch für die Wirkungen und Kundgebungen des göttlichen Zornes.

Ebenso wenig wie in Bezug auf die ausschliesslich eschatologische Deutung des Zornes Gottes können wir Ritschl bezüglich der Behauptung beistimmen, der Zorn Gottes äussere sich bei den Ungläubigen im Endgericht durch deren Vernichtung. „In der eschatologischen Anwendung“, sagt Ritschl (II, 154), bedeutet der Zorn Gottes die in seinem voraus-

gehenden Willensentschluss (sic) begründete endgültige Vernichtung der Menschen, welche sich gegen die Heilsordnung und darin gegen die sittliche Weltordnung Gottes werden entschieden haben." Er vermag von dem Gott „der weltumspannenden und erlösenden Liebe" „nur eine solche Entscheidung der sittlichen Weltordnung zu erwarten, in welcher die geschaffenen Geister, die sich in diese Ordnung definitiv nicht eingliedern lassen wollen, überhaupt aus der Welt geschafft werden" (!). Es braucht nicht erst bewiesen zu werden, dass diese Anschauung dem Neuen Testamente, insbesondere der ausdrücklichen Lehre Christi über das Endgericht widerspricht; zugleich aber leuchtet ein, dass sich aus Ritschl's Lehre die verhängnisvollsten ethischen Consequenzen ergeben würden.

Wir wenden uns zu Ritschl's Ansicht über Ursache und Gegenstand des göttlichen Zornes. Nicht die Sünde überhaupt soll den Zorn Gottes veranlassen, sondern nur die specifische Sünde, die im Unglauben gegen Christus hervortritt. Es wurde oben ausgeführt, dass eine solche Scheidung zwischen allgemeiner und specifischer Sünde dem N. T. fremd ist. Die Sünde erfährt, da sie principiell der Widerspruch und die Auflehnung gegen Gott ist, in keiner ihrer Formen im N. T. eine optimistische oder nachsichtige Beurteilung. In jeder, auch der unscheinbarsten Sünde liegt der Keim zu einer definitiven Entscheidung gegen Gott und seine Offenbarung in Christo. Ritschl's Ansicht über die „Sünde im allgemeinen", sowie seine Lehre von der Vergeltung verkennt den Ernst und die Tragweite der Sünde. Es klingt auf den ersten Blick sehr christlich, wenn Ritschl sagt, dass alle anderen Sünden gegenüber der Verwerfung Christi keine Bedeutung hätten, aber es ist unchristlich, von irgend einer Sünde zu denken, sie sei nicht Gegenstand des göttlichen Zornes, denn jede sündliche Regung kann zur höchsten Stufe der Versündigung, zur Verwerfung der Gnade Gottes in Christo die Vorstufe

werden. Wir verlieren überdies jeden *sittlichen* Massstab zur Bestimmung des Wesens der specifischen Sünde, resp. des Unglaubens Christo gegenüber, wenn wir den organischen Zusammenhang und den nur graduellen Unterschied zwischen der „allgemeinen“ und „specifischen“ Sünde verkennen.

*Auch Ritschl's Ansicht über das Wesen des Zornes Gottes muss als eine äusserlich geartete zurückgewiesen werden.* Es ist nicht richtig, *dass die ὀργὴ θεοῦ im N. T. nur den nach aussen hervortretenden Zorn Gottes bedeute* und dass Zorn, der nicht nach aussen irgendwie hervortrete, kein Zorn sei (II, 146 und 147). Nicht einmal für das A. T. lässt sich seine Behauptung durchführen (II, 124), dass der Zorn Gottes stets als ‚Act‘ vorgestellt werde, „der sich von der vorangegangenen ‚Stimmung‘ bestimmt und scharf abhebt“, und dass nicht der Vorsatz als innerer Act, sondern als mindestens in Worten ausgesprochener den Zorn Gottes constatire“ (II, 127). *Hofmann's* richtige Ansicht, dass „Zorn eine innere Erregung ist, welche zwar nach aussen geht, aber so lange im Innern verschlossen ist, bis sie sich äussert“, wird durch *Ritschl* II, 146 keineswegs entkräftet, wenn derselbe sagt: „Zorn ohne Äusserung ist nicht Zorn; eine von jeder Äusserung zurückgehaltene, nicht einmal in einer Geberde (!) erscheinende Regung des Affects wird nach meiner Kenntnis stets durch eine entgegenwirkende Überlegung so verändert, dass sie sich vom Zorne wesentlich unterscheidet.“ Ist diese Behauptung schon mit dem Sprachgebrauch des deutschen Wortes ‚Zorn‘ und mit der Erfahrung keineswegs im Einklang, so weist das griechische ὀργή, das mit ὀργάω „schwellen, treiben“ zusammenhängt, also eig. „Trieb“ bedeutet, wesentlich im Sinne von θυμός auf eine „*innere Erregung*“ hin. So wenig wie die ἀγάπη oder genauer die χάρις, in welch letzterer wir den reinen Gegensatz zur

ὀργὴ θεοῦ erkannten, als ein äusserer Act vorgestellt werden darf, ebenso wenig die göttliche ὀργή.

Wir rücken der Frage nach dem Verhältnis des Zornes Gottes zum Wesen Gottes näher. Letzteres ist nach neutestamentlicher Lehre die Liebe. Wie nun verhalten sich Zorn und Liebe Gottes zu einander? Beipflichten mussten wir oben schon Ritschl, wenn er Zorn und Liebe Gottes als zwei principiell einander entgegengesetzte Dinge betrachtet wissen will und keinerlei Vermischung beider Begriffe zulässt. Ritschl ist dabei freilich von der verwerflichen Ansicht geleitet, dass der Zorn Gottes keine Stelle neben der Liebe habe, sondern auf christlichem Standpunkte eigentlich ausgeschlossen sei; dass diesem Begriffe keinerlei religiös-sittliche Bedeutung für den Christen zukomme. Den Zorn Gottes als Modification der Liebe zu fassen, hält Ritschl (III, 304, vgl. II, 121) mit Recht für verwerflich. Wir stellten oben fest, dass der Zorn Gottes die Entziehung der göttlichen Liebe von dem sei, der mit der Sünde Gemeinschaft habe, und dass er in dem Masse walte, als der Mensch diese Gemeinschaft mit der Sünde unterhält. Das eigentliche Object des Zornes Gottes erkannten wir in der Sünde, nicht zunächst in dem Sünder. Dass Ritschl diese Unterscheidung nicht gelten lassen will, ist ebenso unberechtigt als verhängnisvoll. Eben diese Scheidung ermöglicht die Lösung der Frage, wie die Liebe Gottes dem Sünder gegenüber denkbar sei. Gott liebt auch in dem sündigen Menschen noch sein Ebenbild, sofern derselbe noch nicht bis zum endgültigen Widerspruch gegen ihn fortgeschritten ist. Die Sünde kann als Lossagung von Gott, als der principielle Widerspruch gegen ihn nur Gegenstand seines Zornes, nie seiner Liebe sein. Der Sünder aber ist, so lange er noch irgend Empfänglichkeit für Gottes Wirken, das ihn zu sich ziehen will, zeigt, ein Gegenstand der Liebe in Gestalt des göttlichen Mitleids, der Gnade, die ihn zu

retten sucht. Entscheidet sich der Sünder definitiv gegen die Gnade, die in dem Evangelium von Christo ihren höchsten Ausdruck erhalten hat, so ist er nur noch Gegenstand der göttlichen ὀργή.

Der Zorn Gottes schliesst keineswegs, wenn sein reiner Gegensatz in der Gnade Gottes erkannt wird, eine Aufhebung oder Störung des göttlichen Wesens der Liebe ein, er ist vielmehr nur die nötige Reaction Gottes gegen alles ihm Feindliche, er bedeutet die Selbstbehauptung der göttlichen Liebe. Diese Selbstbehauptung der Liebe gegenüber den ihren Bestrebungen feindlichen Mächten macht das Wesen der Heiligkeit Gottes aus, in welcher der Zorn Gottes seinen eigentlichen Grund und seine Rechtfertigung hat. Heiligkeit ist Unverletzlichkeit, Integrität (vgl. „heilig“ und „heil“). Der Charakter der Liebe Gottes als heiliger Liebe erfordert, dass den geschaffenen Geistern, die der göttlichen Liebe und ihren Absichten entgegenwirken und eben damit „sündigen“ — denn die Sünde ist wesentlich die Verletzung des Geistes der Liebe — diese Liebe entzogen d. h. der Zorn Gottes zugewandt werde. Der Zorn Gottes ist als eine Action und Energie in Gott zu denken so gut wie die Liebe, er ist aber eine negative Action, ein Nichtmehrzuwenden seiner Liebe einer Creatur gegenüber, sofern sich dieselbe zu dem Geiste der Liebe in Widerspruch gesetzt hat. Die Seligkeit Gottes kann durch seinen Zorn nicht verkümmert, noch getrübt werden, denn auch der Zorn ist ja nur Manifestation (nicht Modification), weil Selbstbehauptung seiner Liebe.

Ein neues Licht fällt auf die Beurteilung, welche Ritschl dem Zorn Gottes angedeihen lässt, wenn wir darauf achten, welche Haltung er gegenüber der Heiligkeit Gottes einnimmt, in der wir den Zorn Gottes begründet sahen. In unbegreiflicher Weise drängt Ritschl den Begriff der Heiligkeit Gottes aus

dem System der christlichen Lehre hinaus. Er ist der Ansicht, dass der Begriff der Heiligkeit Gottes im N. T. nicht charakteristisch genug ausgeprägt sei, um deutliche Folgerungen an die Hand zu geben (II, 154). An einer anderen Stelle erklärt er, dass jener Begriff „in seinem alttestamentlichen Sinne aus verschiedenen Gründen im Christentum nicht gültig und dass derselbe in seinem neutestamentlichen Gebrauch undeutlich sei“ (III, 260). Nun muss ja zugegeben werden, dass auch bezüglich dieses Begriffs das N. T. im Vergleich mit dem A. T. einen Fortschritt bezeichnet, sofern wir letzteres im grossen Ganzen in Betracht ziehen. Wir können hier nicht Ritschl's Untersuchungen über den alttestamentlichen Begriff der Heiligkeit Gottes nachgehen, aber wir müssen doch constatiren, dass dieser Begriff in der classischen Gestalt der israelitischen Religion, nachdem er viele Stufen seiner Entwicklung durchlaufen, alle äusserlichen Züge abgestreift und eine rein sittliche Gestalt erlangt hat. Und in dieser, von der Vermengung mit dem cultischen Gesichtspunkt (vgl. Ritschl II, 91) befreiten sittlichen Fassung sehen wir jenen alttestamentlichen Begriff in das N. T. übergehen. Er gehört zu dem religiösen Erbgute, welches auf der israelitischen Stufe der Entwicklung errungen wurde und in der christlichen Gemeinde als gegeben vorausgesetzt wird. Gleichwohl ist es nicht richtig, dass „der Titel der Heiligkeit Gottes im N. T. ausser einigen zufälligen Anspielungen nicht mehr zur Anwendung komme“ (II, 90). Wir verweisen nur auf 1 Petr. 1, 16 (*διότι γέγραπται· Ἅγιοι ἔσεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιος* mit Bezug auf Lev. 11, 44), Luc. 1, 49, zahlreiche Stellen in der Offenbarung Joh., vor allem aber auf Christi Anrede an Gott (Joh. 17, 11) mit *πάτερ ἅγιε*“. Wer vermöchte angesichts dieser Stellen, denen Ritschl II, 101 und 102 ihre Bedeutung nicht hat entziehen können, das überdies auf eine ganz ungenaue Deutung des alttestamentlichen Begriffs der Heiligkeit Gottes begründete Urteil sich anzueignen, welches

Ritschl II, 101 ausspricht: „Dadurch ist der Begriff der Heiligkeit, welcher die alttestamentliche Religion begleitet, welcher bei aller Erkenntnis der Gnade, Treue und Langmut Gottes einen undurchsichtigen Hintergrund für alle diese Bestimmungen seines Wesens bildet, abgestossen" (sic)?! Wenn Ritschl ebendaselbst sagt: „Jedenfalls ist die Bedeutung dieses Prädicats Gottes für die Religion des N. T. nicht constitutiv", so müssen wir dieser Ansicht direct entgegentreten: Wenn die Heiligkeit Gottes d. h. die strenge Selbstbehauptung seines Wesens als der Liebe, welche alles, was dem Geiste der Liebe widerstreitet, also alles sündige Wesen von sich und von der Seligkeit ausschliesst, preisgegeben wird, so wird dadurch der ethische Charakter des Christentums in bedenklichster Weise gefährdet, und die „religiösen" Begriffe werden des ethischen Momentes beraubt, wie wir denn diese Folge bei Ritschl haben eintreten sehen.

Das Verhältnis des Zornes Gottes zur Gerechtigkeit Gottes ist dies, dass, während die Heiligkeit das unmittelbare, innere Auftreten der ὀργή in Gott gegenüber der Sünde mit sich bringt, die Gerechtigkeit Gottes die volle Bethätigung der ὀργή an dem Sünder zur Folge hat. Denn wir können Ritschl zustimmen in seiner Erklärung, dass die Gerechtigkeit Gottes das Verfahren bezeichnet, in welchem Gott seinen „Liebeswillen zum Heile der Gesamtheit wie der einzelnen durchführt" (III, 302). Zur Durchführung des göttlichen Liebeswillens aber gehört wesentlich auch die Ahndung der Sünde durch die Bethätigung der ὀργὴ θεοῦ. Indem nun aber Ritschl den Grundsatz der doppelten Vergeltung für einen auf christlichem Boden nicht mehr zu Recht bestehenden erklärt, vermag auch seine Erlösungslehre den Forderungen der göttlichen Gerechtigkeit nicht Genüge zu thun, die Gerechtigkeit wird der Gnade gewissermassen geopfert, was nicht ohne Verkennung des Wesens der Gnade möglich ist, und wir müssen unser Urteil dahin abgeben, dass

Ritschl das Problem, wie Gnade und Gerechtigkeit gegenüber der sündigen Menschheit in Einklang zu bringen seien, nicht gelöst hat.

Da der Zorn Gottes, obschon er in einem gegensätzlichen Verhältnisse zur Liebe steht, doch nur Bestätigung und Selbstbehauptung der Liebe, nämlich gegenüber der sie bedrohenden Sünde ist, so können schliesslich doch auch alle Äusserungen der ὀργὴ θεοῦ nur dem Walten der Liebe dienstbar sein. An sich freilich liegt es nicht im Wesen der ὀργή, pädagogisch zu wirken, darin hat Ritschl ganz Recht; aber die ὀργὴ θεοῦ kann pädagogische Wirkung üben, und solche Wirkung ist auch in allen jenen Fällen zugleich Gottes Absicht, wo der unter der ὀργή stehende Sünder sich noch nicht endgültig gegen Gottes Gnade entschieden hat. Danach sind die Aussprüche von Lactanz (Ritschl II, 135 und 153) zu bemessen, welche von der pädagogischen Bedeutung der ὀργή handeln. Für den der Gnade Gottes noch zugänglichen Menschen wird auch grade die ὀργή, die Entziehung der Liebe Gottes, zu einem heilsamen Zuchtmittel. Und sofern thatsächlich auch im Zorne die Liebe Gottes sich bewährt und der Zorn den Sünder zur Wertschätzung der Liebe durch die unselige Erfahrung des Gegenteils zurücklenken kann, so ist Ritschl's Behauptung hinfällig, dass Zorn und Liebe Gottes nicht an demselben Subjecte zusammentreffen könnten.

Dass auch dem N. T. der Gedanke der pädagogischen Bedeutung des Zornes Gottes keineswegs fremd ist, beweisen die Stellen, in welchen παιδεύω und παιδεία im Sinne von „Zurechtweisungen" und auch thatsächlicher „Züchtigung" zum Zwecke der Erziehung gebraucht werden. Zu vergleichen ist der Gebrauch des sinnverwandten ἐλέγχω. Besonders kommen hier in Betracht Stellen wie 1 Cor. 11, 32: κρινόμενοι δὲ ὑπὸ τοῦ κυρίου παιδευόμεθα, ἵνα μὴ σὺν τῷ κόσμῳ κατακριθῶμεν; die in den (V. 30 angedeuteten) gegenwärtigen

Gerichten ergehenden Zorneswirkungen werden hier insbesondere durch den Finalsatz ἵνα μὴ etc. als Erweise der göttlichen Liebe und Güte gekennzeichnet. Der Zorn Gottes erscheint als die Kehrseite der Liebe Hebr. 12, 5 u. 6: *υἱέ μου, μὴ ὀλιγώρει παιδείας κυρίου, μηδὲ ἐκλύου ὑπ' αὐτοῦ ἐλεγχόμενος· ὃν γὰρ ἀγαπᾷ κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται.* Auch die ganze Ausführung von V. 7—11 bestätigt, dass die doch offenbar in Gottes Unwillen (oder Zorn) über die menschliche Verkehrtheit und Sünde begründete Anwendung der Zuchtrute wesentlich als eine Kundgebung der väterlichen Gesinnung des göttlichen Erziehers gegen seine Kinder zu betrachten ist. Ein sündiger Zustand, der den Unwillen Gottes hervorruft, wird als Object des göttlichen *ἐλέγχειν* Apoc. 3, 19 ausdrücklich vorausgesetzt, indem es heisst: *ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον*; die Aufforderung zur Sinnesänderung weist auf die zu beseitigende Sünde als den Grund der *ὀργή* Gottes hin, die hier im Dienste der Liebe das *ἐλέγχειν* übt. Diese Stelle und Hebr. 12, 5 und 6 beweisen überdies auch wieder, indem sie auf Prov. 3, 11 u. 12 zurückgehen, wie die neutestamentliche Vorstellung vom Zorne Gottes an die alttestamentliche anknüpft. Tit. 2, 12 erscheint Gottes Gnade als die seinen Zorn leitende Macht; der Zorn und seine Wirkung sind Mittel in der Hand der göttlichen Gnade, um uns sittlich zu läutern: *ἡ χάρις τοῦ θεοῦ. . . . παιδεύουσα ἡμᾶς, ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι.*

Indem Ritschl neben der Liebe Gottes den Zorn Gottes auf christlichem Standpunkte nicht gelten lassen will, verfällt er mit Notwendigkeit, da, wie wir sahen, der Zorn Gottes zur Selbstbehauptung seiner Liebe unentbehrlich ist, einer Verkümmerung der Liebe Gottes. Die von ihm mit Recht obenangestellte, auch der Gerechtigkeit Gottes übergeordnete Liebe Gottes büsst

infolge der Preisgabe des Begriffs des Zornes Gottes als eines für unser christliches Denken völlig wertlosen Begriffs nichts Geringeres ein als den Charakter der Heiligkeit d. h. ihre sittliche Würde, ohne die sie in ihrer Selbsthingabe und Selbstmitteilung nicht schätzenswert erscheinen würde. Der Gott der Liebe, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute und regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Matth. 5, 45), ist doch wahrlich nicht zu verstehen als ein Gott, der in seinem Empfinden und Handeln gegenüber dem sittlichen Verhalten der Objecte seiner Liebe überhaupt indifferent wäre. Wenn Ritschl II, 153 in der „heiligen“ Liebe „nur eine egoistische Art der Liebe“ sehen will, so erblicken wir in dem Charakter der Liebe als heiliger Liebe vielmehr die unveräusserliche Garantie für die Herrlichkeit und Majestät der Liebe. Ritschl hat mit der Reaction, die der Zorn Gottes gegen alles der Liebe Gottes Feindliche übt, auch die Action Gottes preisgegeben, vermöge deren er in beständigem Wechselverkehr mit den geschaffenen Geistern, überhaupt mit der Welt steht. In dem Bestreben, keinerlei menschlich-pathologische Zustände auf Gott zu übertragen, ist Ritschl dahin gelangt, alle Aussagen über innere Erfahrungen, die der einzelne von Gottes Missfallen an seinem Denken und Thun macht, alle Erfahrungen des göttlichen Zornes der subjectiven Empfindungssphäre zuzuweisen und nur in dieser als berechtigt anzuerkennen (III, 305). Hingegen schliesst er von der „theologischen“, wissenschaftlichen Betrachtung des Wesens Gottes allen und jeden Wechsel der Gefühlsaffectionen aus. Er rechtfertigt diese Betrachtungsweise mit dem Hinweise darauf, dass Gott von der Theologie durchaus unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit, sub specie aeternitatis, nicht der Zeit und der zeitlichen Veränderung betrachtet werden dürfe. Allein dieses Verfahren ist teils nicht nach Analogie des Verfahrens der biblischen Schriftsteller (was auch Ritschl zugiebt), teils muss es von der Dogmatik grade

um ihres „theologischen“ Charakters willen zurückgewiesen werden. Denn die Dogmatik hat nicht die Aufgabe, Gottes Wesen darzustellen, wie es, abgesehen von unserer Erfahrung ist — ein solches Unternehmen wäre aussichtslos —, sondern jene Erfahrungen der Seele von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind, nach dessen Bilde wir geschaffen sind, bilden eben das Feld, auf dem sich die Dogmatik unter Anleitung der hl. Schrift zu orientiren hat. Ritschl räumt ein, dass im Zusammenhang unserer religiösen Erfahrung die Reflexionen und Urteile „über Gottes Zorn und Erbarmen, seine Langmut und Geduld, seine Strenge und Mitleiden“ unentbehrlich seien, aber er fügt hinzu, sie seien „ausser allem Verhältnis zu der theologischen Fixirung des Ganzen unter dem Gesichtspunkte der Ewigkeit“ (III, 305). Indem so Ritschl die religiösen Erfahrungen in ihrem Bereiche gelten lassen will, für die theologische Betrachtung aber in einseitiger Weise den Gesichtspunkt der Ewigkeit einhält, richtet er eine Kluft zwischen Religion und Theologie auf, die für beide nur von dem grössten Nachteile sein kann. Die unausbleibliche Folge der nur vermeintlich „wissenschaftlichen“ Abweisung der lebendigen Wechselbeziehung zwischen Gott und der Welt, zwischen Gottes Geist und dem Menschengeiste ist eine deistische Vorstellung von Gott, bei welcher der Begriff Gottes als des **lebendigen Gottes** gänzlich verloren geht. Auch wird auf diesem Standpunkte dem menschlichen Herzen die centrale Stellung und Geltung entzogen, welche ihm als Ausgangs- und Sammelpunkte der religiös-sittlichen Functionen gemäss der Lehre Christi und der Apostel in der Theologie zukommt.

Grade in dem Begriff des lebendigen Gottes, der einen wesentlichen Vorzug der biblischen Vorstellung von Gott ausmacht und dem Ritschl III, 471 nicht gerecht wird, hat die Lehre vom Zorne Gottes ihren tiefsten Grund und ihre unver-

äusserliche Bedeutung. Mit Recht sagt Bartholomäi in seiner Studie über den Zorn Gottes (Jahrbücher für deutsche Theologie, VI. Band, 2. Heft, 1861, S. 263), dass „der altprotestantische Begriff von der Unveränderlichkeit Gottes auf einen abstracten Deismus gegründet ist und die Schrift keine solche leb- und bewegungslose Unveränderlichkeit Gottes lehrt." „Im Gebiet des Ewigen, des Sittlichen", heisst es ebendort, „ist Veränderung ein Wechsel der Principien; die Bewegung des Lebens aber ist nicht also zu nennen, denn diese mit all ihrer Mannigfaltigkeit dreht sich um dieselbe Axe der sittlichen Principien." Auch Ritschl gesteht zu, dass man im Gegensatze zu der alten Theologie, für die Gefühl und Affect nur als Merkmale der beschränkten geschaffenen Persönlichkeit gegolten hätten, Gott auch Gefühlsaffectionen beizulegen habe (Rechtf. u. Vers. III, 305), aber er vindicirt dieses Recht nur der „religiösen Vorstellung", während nach seiner Ansicht unter dem „theologischen" Gesichtspunkt „der Zorn Gottes und sein Fluch über die zu versöhnenden Sünder keine Geltung findet" (III, 306). „Das theologische Urteil, dass es überhaupt den heiligen Affect der verletzten Liebe in Gott gebe, schwebt vollkommen in der Luft", sagt Ritschl II, 154. Die Consequenz davon wäre, dass Ritschl auch die Liebe Gottes, sofern sie überhaupt noch ein lebendiges Empfinden und Fühlen in Gott bedeuten soll, streichen müsste. Schon bei dem Grundbegriff der Liebe müssen wir die Forderung erheben, dass Gott als lebendig sich bezeugende, teilnehmend auf die zeitlichen und wechselnden Zustände seiner Geschöpfe eingehende Persönlichkeit gedacht werde. Wir stimmen Thomasius bei, wenn er in „Christi Person und Werk", 3. Aufl. (1886), I, 96 sagt: „Liebe ist Leben, das Leben der Persönlichkeit, welches keineswegs im Wollen und Wissen aufgeht . . ., sondern eine noch centralere Bewegung ist, eine Bewegung, die zugleich Bestimmtheit, Gesinnung, Empfindung ist, der ethische Puls-

schlag des persönlichen Lebens, — ihr Sitz das Herz: die Liebe Gottes also das Leben Gottes, oder vergleichungsweise zu reden, die Seele, das Herz seines Lebens." Weil die Liebe Gottes Leben und Energie ist, so ist auch ihre Kehrseite, der Zorn Gottes, als Entziehung der göttlichen Liebe, von lebendigen Wirkungen begleitet. In unserem Herzen und Gewissen bekundet sich Gott wie durch seine Gnade, so durch seinen Zorn als die höchste sittliche Persönlichkeit. Wer sich in Widerspruch zu dem Geiste der Liebe setzt, dem erweist er sich als „verzehrendes Feuer" (Hebr. 12, 29 = Deut. 4, 24). Gott würde aufhören, unser oberster sittlicher Gesetzgeber und Richter zu sein, wenn wir den Zorn Gottes aus der Reihe der fortgehenden Offenbarungen seines Wesens und Waltens ausschliessen wollten. Wir schliessen unsere, das Ritschl'sche Urteil über die Bedeutung des Zornes Gottes für den Christen ablehnende Betrachtung mit den treffenden Worten von J. T. Beck (Christliche Lehrwissenschaft, I. Teil, 2. Aufl. 1875, S. 506), „dass der Zorn mit seiner Fluch-Energie über der Sünde und seiner Todeswirkung ebenso seine reelle Wahrheit hat, wie die Liebe mit ihrer wiederbringenden Energie das Leben zu realisiren hat in seiner ursprünglichen und bestimmungsmässigen Wahrheit."

## III. Stellung des Lehrstückes vom Zorne Gottes in der systematischen Theologie.

Es erscheint nicht als möglich, das Lehrstück vom Zorne Gottes an einer Stelle der Dogmatik erschöpfend zu behandeln, wenn man nicht die verschiedenen Glieder des dogmatischen Systems mit einander confundiren will. Die Lehre vom Zorne Gottes muss zum ersten Male bei der Lehre von Gottes Wesen und Eigenschaften zur Behandlung kommen. Insbesondere steht sie in engster Beziehung zu der Liebe, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Sodann ist, nachdem in der Theologie (im engeren Sinne) die Möglichkeit und Notwendigkeit des Zornes Gottes auf Grund der Wesensbestimmung Gottes als der Liebe aufgedeckt ist, in der Anthropologie die Sünde des Menschen als Ursache und Gegenstand des göttlichen Zornes nachzuweisen. In der Christologie erscheint Christus als die gott-menschliche Persönlichkeit, die, selbst absolut vom Zorn Gottes ausgenommen und durchaus Gegenstand der göttlichen Gnade, die Fähigkeit und Bestimmung hat, die Menschen vom Zorne Gottes und seinen Folgen zu erlösen. Die Soteriologie hat zu zeigen, wie Gottes Gnade in Christo von dem sündigen Menschen durch den Glauben angeeignet und so der Zorn Gottes von ihm abgewandt wird. Eine hervorragende Stelle nimmt endlich noch der Zorn Gottes in der Lehre von den letzten Dingen ein. Die Eschatologie hat zu zeigen, wie sich die *ὀργὴ θεοῦ* an den verworfenen Seelen wirksam erweist, nämlich nicht durch Lebensvernichtung, sondern durch eine ins Unendliche gesteigerte, qualvolle Lebensverkümmerung. Es ist klar, dass der Zorn Gottes auch bei der Lehre vom Gewissen, von der Gnade, von der pädagogischen Bethätigung der Liebe Gottes und an verwandten Stellen zur Sprache kommen muss. Wir weisen daher hier noch einmal darauf hin, dass eine erschöpfende Behandlung des Gegenstandes .die Berücksichtigung eines überaus reichen und umfassenden exegetischen und biblisch-theologischen Stoffes nötig macht, im Vergleich mit welchem die Stellen des Neuen Testamentes, in denen ausdrücklich von der *ὀργὴ θεοῦ* die Rede ist, nur als ein, wenn auch immerhin erheblicher Bruchteil erscheinen. Einen seltsamen Contrast bietet im Hinblicke hierauf Ritschl's Äusserung (II, 119), dass man die verschiedenen Richtungen, welche die Theologie einschlage, danach charakterisiren könne, wie sie den Begriff des göttlichen Zornes gestalten oder beseitigen, und die hierin liegende Anerkennung der eminenten Bedeutung der Vor-

stellung vom Zorne Gottes einerseits und andererseits seine apodiktische Behauptung (II, 140), dass die christliche Religion an der Vorstellung vom göttlichen Zorne kein Interesse für die Gegenwart mehr habe (II, 140), und dass sie „ein ebenso heimatloses wie gestaltloses Theologumenon sei“ (II, 155).

Da die Dogmatik einen lebendigen Organismus darzustellen hat und denselben, wo sie wirklich auf lebendiger, christlicher Herzens- und Lebenserfahrung ruht, immer darstellt, so muss sich jedes einzelne Lehrstück, also auch das von dem Zorne Gottes in dem Ganzen des Lehrgebäudes und in allen seinen einzelnen Teilen gleichsam wiederspiegeln und als richtig erproben. So wird sich denn allerdings im Grunde kein einziges wichtigeres Lehrstück auffinden lassen, das mit der Lehre vom Zorne Gottes nicht eine bestimmte Fühlung hätte. Mit der Annahme oder Ablehnung des Zornes Gottes steht und fällt nicht nur der Begriff des lebendigen Gottes, sondern auch der wahrhaft ethische Charakter des Christentums. Hierin beruht die principielle Bedeutung der Lehre vom Zorne Gottes. Wenn wir den Begriff des Zornes Gottes preisgeben wollten, so würde die ganze Dogmatik die lebendige Durchdringung mit dem ethischen Elemente und überhaupt den Pulsschlag des Lebens vermissen lassen, das sich nur an dem lebendigen und heiligen Gott entzündet. Freilich ist es unsere Aufgabe, in unserer christlichen Erkenntnis zu einer immer reineren und Gottes würdigeren Vorstellung vom göttlichen Zorne hindurchzudringen.

---

XII.

# Die Leastämme.

## Ein Beitrag zur Vorgeschichte Israels.

Von

**P. Asmussen** in Leck (Schleswig).

Die israelitische Überlieferung leitet die zwölf Stämme, in die das Volk von altersher zerfällt, her aus der Ehe des Stammvaters Jakob mit vier Weibern, zwei legitimen und zwei Kebsweibern. Die vier ältesten Stämme: Ruben, Simeon, Levi und Juda entstammen der Ehe mit der legitimen Gattin Lea und werden im Verlauf der gegenwärtigen Darstellung als ältere Leastämme bezeichnet. Die beiden folgenden: Dan und Naftali sind halbbürtige, dem Umgang des Stammvaters mit Bilha der Magd der Rahel entsprossen, und heissen füglich Bilhastämme. Die darauf folgenden: Gad und Ascher sind ebenfalls halbbürtige, denn Silpa, die Magd der Lea ist ihre Stammmutter; sie heissen Silpastämme, und die nun folgenden sind wieder echte und zwar Leastämme: Die jüngeren Leastämme Jissakar und Sebulon. Zum Schluss kommen dann die vollbürtigen Rahelstämme Joseph und Benjamin. Joseph finden wir in historischen und halbhistorischen Zeiten immer in Ephraim und Manasse geteilt. Die Teilung scheint in Ägypten stattgefunden zu haben. Eine ursprüngliche Einheit muss angenommen werden, sonst hätten wir den gemeinsamen Namen nicht.

Die Einteilung in ältere Leastämme, Bilhastämme, Silpastämme, jüngere Leastämme und Rahelstämme kann nicht müssige oder speculative Erfindung sein, sie muss vorhanden gewesen sein, bevor Israel in Kanaan Wohnsitze nahm. Denn in Kanaan wohnten die Stämme nich

nach ihrer Verwandtschaft beisammen und hielten auch nicht politisch zusammen. So sind in Kanaan Simeon und Levi thatsächlich verschwunden, Ruben aber wohnt von Juda durch das Tote Meer getrennt, während wieder die Rahelstämme den Verband der älteren und die jüngeren Leastämme auseinanderreissen. Die mit den Rahelstämmen verwandten Bilhastämme und ebenso die Silpastämme wohnen weit von einander entfernt. Ebenso hat von der Zeit an, dass Juda in die Geschichte eintritt, Benjamin stets seinem überwiegenden Teile nach zu Juda gehalten, während es verwandschaftlich doch zu Joseph gehört. Um sich das alles zu erklären wird man auf das weite Gebiet der Mutmassungen gedrängt, das wohl recht interessant, historisch aber wenig wertvoll ist. Als historisch feststehend aber muss es betrachtet werden, dass die Stämme wirklich in dem näheren oder ferneren Verwandschaftsverhältnis zu einander stehen, welches Gen. 29. 30 angibt, gerade weil dieses Verwandtschaftsverhältnis auch dann nicht vergessen war, als es den thatsächlichen Verhältnissen längst nicht mehr entsprach.

Betrachten wir die Verhältnisse und Schicksale der Leastämme etwas näher, namentlich das der älteren, so muss zunächst darauf hingewiesen werden, dass die Sagen der Genesis zu benutzen sind, weil wir von anderer Seite her nur wenig Brauchbares erfahren. Der Segen Jakobs über seine Söhne, mag er nun der Zeit Davids und Salomos entstammen, wie wir anzunehmen geneigt sind, oder in den ersten Jahren der Reichsteilung entstanden sein, wie einige aus dem Segen über Joseph glauben herauslesen zu müssen — vordavidisch ist er sicher nicht — kennt die Stämme Simeon und Levi als ohne Erbteil in Israel zerstreut lebend und auch Ruben empfängt harten Tadel um einer Ursache willen, die wenig näher bekannt ist, denn die gar zu kurz erzählte Blutschande Rubens mit der Bilha, Gen. 35, 22, ist wohl nur als der nachträgliche Versuch anzusehen, den Spruch über Ruben in

Gen. 49 zu erklären und zwar als der Versuch eines Glossators, der den Spruch so wenig verstand, als wir ihn heute verstehen. — Im Segen Moses über die Stämme Israels aber, der um die Zeit entstanden sein mag, als das Nordreich unter den Nimsiden auf dem Gipfel seiner Macht stand, während im Südreich Juda sich von dem Unglück, das unter Amazja hereingebrochen war, noch nicht erholt hatte, ist Simeon aus der Zahl der Stämme völlig verschwunden und der Verfasser weiss offenbar kaum etwas über ihn zu sagen. Ebenso ist von Levi in dem Sinne des alten Stammes keine Rede mehr; an seine Stelle ist eben schon die religiöse Kaste der Leviten getreten, die, allerdings noch nicht ganz unangefochten ihr Recht behauptet und, wie es scheinen will, einen Zuzug aus anderen Volkskreisen nicht immer abweisen kann und will. Den eigentlichen Stamm Levi kennt der Verfasser nicht und wo er geblieben ist, weiss er nicht, sagt es wenigstens nicht. Ebenso ist Ruben dem Aussterben nahe und behauptet sich mit Mühe vor dem Untergang.

Allerlei Notizen über die Stämme und einzelne Sippen bringt der Verfasser der Chronik. Sie werden weiter unten auch zu benutzen sein, wenn schon mit Vorsicht, denn der Chronist schrieb schwerlich vor Alexanders' Zeit und wer kann bestimmen, aus welcher Zeit die Notizen stammen, die er seinem genealogischen Teil eingestreut hat, in welche Zeit er sie verlegt und woher er sie hat? In seinen controllirbaren Geschichten erweist er sich mehr als einmal als ein wenig glaubhafter Berichterstatter; das muss uns natürlich auch da stutzig machen, wo wir auf ihn allein angewiesen sind. So müssen denn die Sagen der Genesis uns doch das Hauptmaterial liefern und was wir später als geschichtlich antreffen, muss erklärt werden. Von vornherein muss die Ansicht der Mosebücher über die Wüstenreise und die des Josuabuches über die Eroberung und Verteilung Kanaans als zum Teil unmöglich, zum Teil mit später thatsächlich bestehenden Verhältnissen unvereinbar

abgewiesen werden. In letzterer Hinsicht scheint manchmal der spät lebende Chronist zuverlässiger zu sein als die mancherlei gar zu idealisirenden Verfasser des Josuabuches.

Altbezeugt und immer vorhanden gewesen ist die Eifersucht des führenden Leastammes Juda gegen Joseph. Über den Grund erfahren wir in historischen Zeiten nichts, der Zustand ist ein gegebener. Das Richterbuch weiss nichts von Juda, in der ersten Königszeit reisst der kraftvolle David die Herrschaft über die zwölf Stämme an sich, Joseph fügt sich, wenn auch nur widerwillig, denn kaum merkt man in Ephraim, dass dem Salomo das Herrschertalent seines Vaters mangelt, als auch in Ephraim, wie in Damaskus und Edom, Unruhen ausbrechen. Nach Salomos Tode kommt der fürder unversöhnte Zwist zwischen Juda und Joseph zum Ausdruck in der Reichsteilung. Die judäischen Schriften und die christlichen Theologen sehen im Nordreich den Ausbund aller Schlechtigkeiten; mag man da aber auch politisch mitunter etwas leichtsinnig gewirtschaftet heben, religiös war man im Südreich nicht weiter. Erst als Propheten und Priester im Bunde mit der Staatsgewalt ihre Reformen einführten und das Exil seinen läuternden Einfluss übte, wurde es in Juda nach und nach besser, aber damals bestand das Nordreich politisch nicht mehr. Das verdammende Urteil der Königsbücher hat das Nordreich nicht verdient. Der Standpunkt eines Spätlebenden im Verein mit der Stammeseifersucht hat ein solches Urteil dictirt. Andererseits aber kommt in dem ephraimitischen Jehovistenwerk Juda schlecht weg. Er verkauft seinen Bruder und treibt Blutschande mit seiner Schwiegertochter, während Joseph der Edle wenigstens sein soll.

Der lebendigen Sage, aus welcher der Jehovist oder aus der wenigstens seine Quellen schöpfen, war der Zwist zwischen Juda und Joseph wohl, waren aber die Ursachen nicht ganz mehr bekannt, sie verlegten den Grund in die Patriarchenzeit hinein. Juda war schuld, dass Joseph nach

Ägypten kann, wo er sich durch die Gunst der Umstände aus niedriger Stellung zu Macht und Ansehen emporrang und seinen Brüdern einen wenigstens teilweisen Mitgenuss seiner Herrlichkeit einräumte. Wir haben mithin zunächst zu untersuchen, wie es sich mit dem Aufenthalt Israels in Ägypten verhalten hat. Und da fällt uns sofort der Umstand auf, dass die Einwanderung Israels in Ägypten in der Genesis eigentlich zweimal erzählt wird. Abraham und Jakob kommen beide vom Aram der Ströme und siedeln nach kurzem Aufenthalt nach Ägypten über. Zu diesen Berichten haben wir Stellung zu nehmen und zu untersuchen, ob zwei auseinander zu haltende Thatsachen hier berichtet werden oder ob eine und dieselbe Geschichte nur zweimal berichtet wird.

Auf den ersten Blick erscheint die zuletzt ausgesprochene Vermutung thöricht, ist doch Abraham in der Sage der Grossvater Jakobs und Stammvater vieler anderer Völker. Israel ist nur ein Teil der Abrahamstämme. Nun aber muss betont werden, dass die verschiedenen Sagen lange im Volksmunde umliefen, bevor sie zur Aufzeichnung gelangten, und, wie sich heute erkennen lässt, in verschiedenen Fassungen umliefen. Das Volk erschafft keine langatmigen Epopöen, sondern kurze Geschichten, die erst dann zu einander in Beziehung gebracht werden, wenn sie zu irgend einem Zwecke gesammelt werden. Der Sammler ist eigentlich auch der erste Kritiker. Was er aufnimmt, wird behalten, was er unwahrscheinlich findet, wird nach und nach vergessen. Freilich ist es den hebräischen Urvätersagen eigentümlich gegangen. An den festen Kern der primären Sammlung schloss sich im Laufe der Zeiten viel Beiwerk an, auch an Dubletten und Widersprüchen fehlt es nicht, aber reichlich ebensoviel dürften doch, weil es nur im Volksmunde lebte und nicht aufgezeichnet wurde, verloren gegangen sein. Josephus weiss in neutestamentlicher Zeit noch allerlei aus dem Bannkreis des Hexateuch, was nur dem Volksmunde entstammen kann, ein Beweis

dafür, dass die Sagenbildung munter vorwärts ging, nur dass weniges bis auf unsere Tage gekommen ist.

Nimmt man nun an, dass die Sagen von Abraham und Jakob unabhängig von einander entstanden sind und, nach dem Schauplatz zu urteilen, den jede unter ihnen ihrem Helden zuweist, so lässt sich immer noch die Ansicht verteidigen, es seien die Sagen von Abraham im Süden, die von Jakob im Norden Kanaans entstanden, es seien die ersteren judäisch und die letzteren ephraimitisch. Die geringe Verbindung, in der Juda und Joseph zu einander standen, trotzdem sie zwei Hälften einer frühzeitig getrennten Nation ausmachten, würde zur Genüge erklären, dass die Einzelheiten der beiden parallelen Sagen so weit auseinanderlaufen. Jedenfalls ist die Abrahamsage schon um ein bedeutendes blässer als die Jakobsage und Isaak als sehr verblasstes Bindeglied könnte immerhin in den Tagen Davids und Salomos entstanden sein, um Abraham mit Jakob zu verbinden in einer Zeit, da das Bewusstsein der Zusammengehörigkeit der beiden Nationshälften etwas lebendiger war, wie gewöhnlich. Übrigens ist es ganz erklärlich, wenn man im Süden das Bewusstsein der Verwandtschaft mit den Wüstenstämmen etwas lebendiger empfand, als im Norden, sie waren Nachbaren der Judäer, während man im Norden nur noch von der Verwandtschaft mit dem wirklich nächstverwandten Stamme der Edomiter etwas wusste. Die Nachbaren des Nordreichs, Phöniker und Aramäer waren zugleich des Nordreichs Rivalen und Feinde und seine Verwandtschaft mit den Kanaanitern hat Israel stets geleugnet.

Für die Geschichte Israels ist es natürlich ohne Belang, ob die Sagen von Abraham und Jakob verschiedenen Stämmen angehören oder nicht. Die Abstammung des Volkes aus Mesopotamien und zeitweilige Beziehungen zu Ägypten gehen aus beiden hervor. Erfahren wir aus der Abrahamssage das Nötigste über die Verwandtschaft Israels mit den Stämmen der Wüste, so bringt uns die

Jakobsage das Nötigste über die Verwandtschaft der Stämme Israels unter einander. Die hebräischen Stämme, welche längere Zeit ein Nomadenleben im Süden Kanaans und bis zur Mitte des Landes hinauf führten, traten endlich in gewisse Beziehungen zu Ägypten und zwar die Rahelstämme, Joseph voran, in die engste. Ein eigentliches Wohnen aller Stämme in Ägypten braucht darum nicht angenommen zu werden. Das Land Gosen ist das Steppenland östlich vom östlichen Nilarm. Seine Grenzen sind unbestimmt, denn das Buch Josua rechnet noch den Südwesten Kanaans zum Gebiete des Landes Gosen und die Sinaihalbinsel haben die Pharaonen von jeher als zu Ägypten gehörig betrachtet.

Sind die Leastämme die ältesten des Volkes Israel, und das darf wohl nicht bestritten werden, so dürfen wir uns die Sache so vorstellen, dass sie sich in den so wie so nicht fetten Weidegründen des Negeb von den jüngeren Stämmen in ihrem Besitze bedrängt fühlten und diese zum Abmarsch nach Westen, nach den ägyptischen Grenzsteppen hin, drängten, während sie selber ihre alten Wohnsitze behielten, ein Gebiet, welches auch noch zu Gosen gerechnet wird und im Bannkreise Ägyptens liegt, wenngleich die Herrschaft Ägyptens in diesen Gegenden wohl eben nicht viel zu bedeuten hatte. Noch mögen die Stämme ohne einen eigentlichen Gesamtnamen in Gosen gezeltet haben, denn der Name Israel ist jüngeren Datums und es ist fraglich, ob er jemals alle 12 Stämme bezeichnet hat oder ob nicht Juda erst dann Anspruch auf den Ehrennamen machte, da das Nordreich nicht mehr existirte. Wenn die Ägypter für Israel keinen Namen hatten, wenigstens die Ägyptologen keinen mit Sicherheit auf Israel gedeuteten Namen gefunden haben, so halten wir das für ganz erklärlich. Überhaupt stellt sich ja der Auszug aus Ägypten ganz anders dar, wenn Israel nur eine mit Ägypten in losem Zusammenhang stehende Grenzprovinz bewohnte und mit Stammesgenessen in der freien Wüste in stetem

Zusammenhang blieb. Denn auf den Bericht der Sage, dass Joseph seine Brüder zu sich nach Ägypten zog, geben wir im Grunde nicht viel. Das ist ja nur ein Zug mehr zur Verherrlichung Josephs und die Geschichte liegt uns in zu verschiedenen Relationen vor. Nach der einen wünscht der Pharao sehnlichst die Herabkunft der gesamten Familie Jakobs, nach der anderen fürchtet Joseph, wie es scheint, seine Familie möchte dem König ungelegen kommen. Mit einer gewissen Ängstlichkeit trichtert er den Seinigen ein, wie sie sich dem König gegenüber zu verhalten haben und was sie ihm sagen sollen, damit er ihnen nur erlaube, im Lande Gosen, in der von den Ägyptern doch nicht benutzten Steppe als Viehhirten sich niederlassen zu dürfen.

Sind die Rahelstämme die zu Ägypten in nächste Beziehungen getretenen, so ist es auch erklärlich, dass sie am ersten unter dem Druck litten, als man in Ägypten daran ging, die Nordostgrenze gegen die schweifenden Wüstenstämme zu befestigen. Mag die Chronologie über die Zeit des Auszuges auch noch so sehr im Argen liegen, dass der Druck Israels in Ägypten, dem Hause der Dienste, mit der Zeit der ersten Ramessiden zusammenfällt, darf wohl festgehalten werden. Die Festungsbauten Ramessu Miamuns, den die Griechen nach seinem Beinamen Sestura Sesostris nennen, sind ja historisch beglaubigt und wenn irgend wann, so war nun die Zeit gekommen, wo die dem östlichen Nilarme benachbart wohnenden Stämme Israels erfahren mussten, dass es unter Umständen auch seine Schattenseiten habe, der Pharaonen Unterthanen zu heissen. Die angelegten Werke lagen in dem von ihnen bewohnten Gebiete und hatten unter anderen guten Zwecken gewiss auch den, die unruhigen Stämme in Botmässigkeit zu halten.

Nach ägyptischem Rechte waren die den geplanten Bauwerken Nächstwohnenden, also wiederum israelitische Stämme bei den Bauten frohnpflichtig und nicht mit Un-

recht mögen die Ägypter dem Verkehr der in ihrem Lande wohnenden Rahelstämme mit ihren Stammesbrüdern, den Leastämmen in der benachbarten freien Wüste und mit anderen benachbart wohnenden freien Stämmen etwas argwöhnisch angesehen haben. Mag auch der Druck der Pharaonen in unseren Quellen etwas stark gefärbt worden sein, den bis dahin frei Umherschweifenden kam schon Frohndienst und Einschränkung der Wanderfreiheit recht sauer an. Ihr Freiheitsgefühl regte sich.

Der Befreier war nicht innerhalb der ägyptischen Grenzen geboren. Jedenfalls gehört die Kindheitsgeschichte Moses, wie so manches andere in seinem Leben, der Legende an, wie man ja überhaupt geneigt ist, bedeutenden Männern eine wechselvoll bewegte Jugendzeit anzudichten, falls nicht das helle Licht der Geschichte auf sie fällt. Der Name des Königs und seiner Tochter, der Name der Königsstadt: alles ist verloren gegangen. Der Name Mose wird, trotzdem eine Ägypterin ihm den Namen giebt, aus dem Hebräischen abgeleitet. Und offenbar ist die ganze wunderbare Rettungslegende nur eine missglückte Deutung des Namens Mose. Fällt aber diese, so lässt sich auch das Aufziehen des Knaben am Königshofe und das Unterrichtetwerden in aller Weisheit und Kunst der Ägypter nicht halten. Übrigens hätte ein königlicher Prinz wohl nicht in die Wüste zu fliehen brauchen, weil er in der Hitze des Zornes einen Frohnvogt erschlug. Vielmehr ist Mose, wie der Pentateuch uns oft genug versichert, der Levit, ein Abkömmling also eines der Leastämme, die nie direct in Abhängigkeit von Ägypten standen. Den in der Wüste wohnen gebliebenen Stämmen nämlich war es auch nicht unbekannt, wie es ihren Stammesbrüdern in Ägyptens Nordostgau augenblicklich ging. Die Not der Brüder liess die früher zutage getretene Eifersucht für den Augenblick erkalten. Vielleicht auch konnten die Wüstenstämme Israels ihre bedrückten Stammesbrüder zur Durchführung

eigener Pläne gebrauchen und hatten ein eigenes Interesse an ihrer Befreiung aus ägyptischer Knechteschaft.

Denn eben um diese Zeit waren die stammverwandten Stämme Edom, Moab und Ammon dabei, sich feste Wohnsitze zu suchen und die schweifenden Stämme, die unter den Namen Ismael, Midjan, Amalek und mancherlei gesonderten Stammesnamen in der Wüste umherzogen, waren daran, sich untereinander in den Besitz der Wüste zu teilen. Halten wir daran fest, dass Jakob thatsächlich der jüngere Bruder Esaus ist, dass also die Söhne Israels sich in letzter Linie von den Edomitern absonderten, dass sie als eine Reihe von Familien bezeichnet werden müssen, die in Edomitis keinen Raum mehr fanden, sich anzusiedeln oder die sich aus anderen Gründen von ihren Stammesbrüdern trennten, so ist ein schweifendes Leben der annoch ohne einen Gesamtnamen existirenden Stämme in den Landstrichen vom südlichen Judäa und dem toten Meere bis in die Grenzgaue Ägyptens hinein leicht erklärlich. Ebenso erklärlich aber ist es, dass alle diese Einzelstämme und Familien zum engeren Zusammenschluss, zum Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit gebracht wurden, als es galt, neben den verwandten Stämmen nötigenfalls mit Gewalt Wohnsitze zu erlangen und dass die Leastämme bei dieser Gelegenheit ihrer Zusammengehörigkeit mit den Rahelstämmen eingedenk wurden und ihnen Gelegenheit gaben, dem ägyptischen Joch zu entrinnen und wieder frei zu werden.

Wie lange Israel unter ägyptischer Knechtschaft gelebt habe, ist eine müssige Frage. Ein eigentliches Israel existirte in den Tagen nicht, der Name ist jünger. Wohl aber mögen die einzelnen Stammesnamen bestanden haben, die ja in der Regel älter sind als die Volksnamen. Auch mögen die Namen Lea und Rahel, Silpa und Bilha damals bestanden haben, denn einen Teil des Volkes übersieht man immer leichter als das ganze. So weiss auch Tacitus eine Menge alter Stammesnamen unserer Altvordern, die

damals noch keinen gemeinsamen Namen hatten. Später finden wir die Stammesverbände der Franken, Sachsen, Goten etc., aber der Gemeinname Deutsche wurde erst viel später erfunden. Ähnlich wird die Sache bei Israel liegen. Israel war nicht in Ägypten, weil um die Zeit ein Israel sich erst bildete, weil es kein Israel, weil es nur Stämme und Stammverbände gab. Aber auch die Stämme und Stammverbände waren nicht alle in Ägypten, Lea wohl nie, Rahel vielleicht nur zeitweise, von Bilha und Silpa wissen wir gar nichts. Gemeinsame Not einte die Stammesverbände. Rahel stand in Gefahr, in ein festes Unterthanenverhältnis zu Ägypten zu treten. Lea musste verwandten Stämmen gegenüber einen festen Wohnsitz zu gewinnen suchen. Da verdichteten sich die Stämme und Stammesverbände zu einem Volke. Mose hat Israel nicht vorgefunden, sondern begonnen es zu schaffen. Embryonenartige Zustände, die der Bildung eines Volkes vorangehen, rechnen aber nicht nach Jahren und Jahrhunderten; sie gehören im Grunde der Geschichte noch gar nicht an.

Moses That und die den Exodus begleitenden Umstände gehören nicht in den Rahmen dieser Abhandlung. Die Sage lässt ihn nach vierzigjähriger Abwesenheit und nachdem ihm am heiligen Berge eine Offenbarung aufgegangen, zum zweiten Male nach Ägypten zurückkommen. um diesmal seines Volkes Retter zu werden. Wir lassen ihn als Angehörigen des Leastammes Levi von dorther stammen und nach Ägypten ziehen um die Rahelstämme zu den Leastämmen in die Wüste zu führen, um aus dem Stämmebunde ein Volk zu bilden. Wie man auch immer über die Einzelheiten, die unsere Quellen uns berichten, denken mag, der Plan gelang. Zwar an eine vorweg geplante Eroberung Kanaans denken wir an dieser Stelle nicht. Der lange Aufenthalt in der Wüste und namentlich zu Kades Barnea unmittelbar vor den Thoren Kanaans, dem doch wohl eine historische Erinnerung zu Grunde liegt, lässt uns an einen solchen Plan nicht glauben. Der

Plan Moses aber, die alte rebellische und doch bei den Fleischtöpfen Ägyptens verweichlichte Generation aussterben zu lassen, entspricht mehr der Vermutung späterer Historiker als den thatsächlichen Verhältnissen. Aus den Fleischtöpfen Ägyptens hatten selbst die am festesten an Ägypten geketteten Rahelstämme nicht viel zu schmecken bekommen, sie waren bis an die letzten Jahre der Frohnarbeit und Knechtschaft freie Wüstensöhne geblieben und diese letzten Jahre, selbst wenn man annimmt, dass während derselben ihr Verkehr mit ihren Brüdern in der Wüste ganz gehindert war, was nicht anzunehmen ist, waren nicht darnach angethan, die Stämme zu verweichlichen. Die übrigen Stämme waren Wüstensöhne geblieben und auch nicht verweichlicht. Wollte also Israel Kanaan erobern, so lag kein Grund vor, nicht direct auf das Ziel loszugehen. Namentlich ist ein 38jähriges Harren zu Kades, wie erwähnt ein Unding. Kein auf Eroberung ausgehendes Volk lässt sich eine solche Wartezeit gefallen, zumal da diese Wartezeit nicht mit einem frischen fröhlichen Einzug in Kanaan, sondern mit einem offenbar vorher nicht geplanten Abzug nach Gilead endete. Man hat die Wartezeit in Kades deshalb abkürzen zu müssen geglaubt und angenommen, dass unmittelbar nach dem Unfall hinter der Verkundschaftung Kanaans Israel südwärts um Edomitis herumgezogen ist und so auf Umwegen Gilead erreicht habe. Aber eine längere Wüstenwanderung setzen die Quellen voraus, wenn auch die 40 Jahre eine verdächtige runde Zahl sind. Persönlich sind wir der Ansicht, dass wir mit einem so kurzen Zeitraum nicht auskommen.

Haben wir in dem Negeb des südlichen Judäa und weiter südwärts die Heimat der Leastämme zu suchen, so ist es ohne Weiteres erklärlich, dass Kades Barnea eine Art von Mittelpunkt für die noch freilich ohne feste Wohnsitze mit ihren Herden herumschweifenden Stämme Israels werden konnte. Weiter hinaus erstreckten sich ihre Wünsche nicht. Ein Zug der Stämme von hier aus nach dem Sinai

ist ebenso gut denkbar, als dass dort die aus Ägypten kommenden mit den freien zusammentrafen. Wie es damit zusammenhing, ist nicht mehr ersichtlich, vielleicht so, vielleicht ganz anders. Möglicherweise bearbeitete Aharon die im ägyptischen Nordostgau lebenden Stämme für einen Auszug vor und Mose vollbrachte durch einen Einfall einer Horde der freien Stämme die Befreiung und gemeinsam zogen nun Befreier und Befreite dem Sinaï zu. Hier hat die Vermutung einen weiten Spielraum, da die Geschichten erst ein halbes Jahrtausend später zur Aufzeichnung gelangten, d. h. die frühesten und unterdess die Sagen den geschichtlichen Kern um so mehr überwuchert hatten, als es den Propheten daran lag, diese That als eine von Jahveh gethane hinzustellen und dem Volke eine fast ganz passive Rolle zuzuteilen.

Dass der Sinai so zu sagen die Geburtsstätte Israels ist, wird nicht wohl geleugnet werden können. Der Sinai ist nicht nur den umwohnenden Völkern, er ist auch Israel ein heiliger Berg gewesen, auch bevor spätere Geschlechter die Gesetzgebung dorthin verlegten. Schon im ohne Zweifel uralten Liede der Deborah ist der Sinai der Berg Jahvehs. Wenn auch im Liede nicht die Bedeutung des Berges für Israel erwähnt wird, weil es dem Dichter fern lag, davon zu reden, so genügt der Umstand, dass man Menschenalter später in der Mitte Kanaans diesen fernliegenden Berg noch kannte, zum Beweis dafür, dass er mit früheren Schicksalen des Volkes in enger Verbindung stand. Und auch nicht umsonst hat man später eben diesen ausserhalb Kanaans liegenden Berg zum Gesetzgebungsberg gemacht. Alte Volksüberlieferungen müssen sich an diesen Berg knüpfen, sonst hätte man wohl einen Berg Kanaans gewählt, um mit ihm die spät und allmählig entstandenen Gesetze in Verbindung zu bringen. Fragt man sich nun, was denn eigentlich am Sinai geschehen ist, so ist es schwer, darauf eine Antwort zu geben. Dass weder die gesamten pentateuchischen Gesetze noch ein integrirender

Teil derselben dort erlassen worden ist, bedarf trotz einzelner Rettungsversuche keiner ernstlichen Widerlegung mehr. Annehmbar dagegen erscheint uns die Vermutung, die „herrliche Höhe“ des Sinai sei ein Heiligtum der Leastämme gewesen und nach der Befreiung der Rahelstämme haben sich alle Stämme des späteren Israel zu einer Verbrüderung dort zusammengefunden. Ein Ort, an dem solches geschehen ist, bleibt in der Erinnerung späterer Geschlechter haften.

Freilich ist man von einigen Seiten, in allerdings kaum ernst zu nehmenden Versuchen, schon so weit gegangen, die ganze Gestalt des Mose als eine mythische zu bezeichnen und es muss anerkannt werden, dass der Name Herausführer, Befreier einem kritischen Geiste Bedenken einzuflössen imstande ist, denn welcher Vater wird seinem Kinde einen derartigen Namen geben, den erst die Folgezeit rechtfertigt? Aber kann nicht der Name Ehrenname sein, ein Name, den er sich im Interesse der von ihm vertretenen Sache selber, oder den das dankbare Volk ihm beilegte. Mag auch vieles von dem, was ältere oder jüngere Überlieferung späterer Geschlechter Mose zuschreibt eine Frucht späterer Tage und anders gearteter Verhältnisse sein: einen ersten von Mose ausgehenden Anstoss nach der Richtung hin wirkend, in der später Israels Eigenart lag, werden wir annehmen müssen, sonst schwebt alles nach vorn hin in der Luft. Und wenn spaterhin alles an den Namen Mose geknüpft wird, was Generationen in harter Arbeit erschaffen haben, wenn eine spätere Zeit in den Propheten nur die Verteidiger der von Mose geschaffenen Einrichtungen sah, obgleich sie mehr waren und Besseres leisteten: so liegt darin doch eine sichere Erinnerung des Volkes und seiner Führer, dass in Mose die Ideen lebten, die später in den Propheten fortlebten. Neben und vor den Namen der Patriarchen, die doch auch Muster der Frömmigkeit sein sollten, leuchtet der Name Mose in besonderem Glanze hervor zum Zeichen, dass besondere und lebendige Er-

innerungen an ihn vorlagen. Im harten Kampfe mit der Volksreligion Kanaans hat der Jahvehglaube sich durchringen müssen. Um aber diese Kraft zu besitzen muss er anfangs von einer kraftvollen Persönlichkeit getragen worden sein und diese muss Mose gewesen sein, weil in späteren Zeiten keiner da ist, der seine Rolle auf sich nehmen kann, wenn wir ihn streichen. Und wenn der uranfängliche Anstoss in Israel und Juda gleich mächtig fortwirkt und hier wie dort immer weitere Kreise in Aufregung bringt, so muss der Anstoss erfolgt sein, als die beiden feindlichen Brüder eins waren. Wir kommen also wieder auf die Zeit Moses.

Es wird an diesem Orte niemand eine eingehende Erörterung der Frage erwarten, was Mose geleistet habe. Politisch hat er sein Volk auf einige Jahre geeint, hat er in den zwölf Stämmen ein so festes Bewusstsein ihrer Zusammengehörigkeit und der Besonderheit anderen Nationen gegenüber eingeimpft, dass selbst nach Jahrhunderte langen Zwistigkeiten die besten der Nation sich in dem Bewusstsein trafen, Mitglieder einer begünstigten Rasse zu sein. Erst als nach dem Exil der Nationalstolz im Südreich mächtig anschwoll, kündigten die im Bannkreis des Tempels wohnenden Brüder dem Stamme Ephraim die nationale Gemeinschaft auf. Wo aber in der Diaspora die Juden sich zusammenfanden, war der Unterschied zwischen Juda und Joseph verwischt. Nur der eigentliche Samariter, dessen Beziehungen zum ephraimitischen Stammlande regere waren, wurde vom strenggläubigen Juden gemieden. Als nationales Bindemittel brauchte Mose die Religion. Zwar eine derartig reine Gotteserkenntnis, wie sie spätere Geschlechter ihm zuschreiben, hat er nicht gehabt. Aber seinen Zeit- und Volksgenossen ist er in dem Stück voraus gewesen und als ein Prophet seines Gottes und an seine Sendung vorerst selber glaubend, ist er unter ihnen einhergegangen, nicht als der Führer, den pentateuchischen Berichten gemäss, so bequem hatte ers nicht, eher als ein Wanderprophet im Sinne Samuels und Elijas, ein geistiger

Führer seines Volkes, das ihm auch Führerschaft und Richteramt übertrug. Einzelne Rechts- und Cultusnormen wird er am Sinai neu erlassen, manches Überlieferte durch sein Ansehen geheiligt haben. In Kades Barnea mag längere Jahre ein Nationalheiligtum, vielleicht eine heilige Lade mit Orakel spendendem Jahvehbild, wie wir ähnliche später finden, gestanden haben. Hier mag Mose den Centralsitz seiner Thätigkeit gehabt haben. An der Eroberung Kanaans hat er kein Teil, er starb wahrscheinlich bevor vor der erste Versuch dazu unternommen wurde. Die Nachrichten über sein Ende sind ebenso von der Sage ausgeschmückt, wie die über seine Jugend. Was darüber berichtet wird ruht auf der Voraussetzung, dass Mose und Israel von vornherein an eine Eroberung Kanaans gedacht haben. Fällt diese Vorstellung, so braucht man ihn auch nicht auf dem Abarimgebirge Pisga sterben zu lassen. Ob noch bei seinen Lebzeiten eine Eroberung Gileads versucht und ausgeführt wurde, ist zweifelhaft. Im ältesten Bericht, Num. 20, 14—21 und 21, 21—31 steht der Name Moses gleich am Anfang und dann nicht mehr; später ist immer nur von den Söhnen Israels die Rede und wir sind fest überzeugt, dass der Name Mose im ursprünglichen Bericht überhaupt nirgends gestanden hat, sondern von späterer Hand hineingetragen ist. Der Bericht über den Kriegszug gegen Og von Basan, aber ist jünger als der über den Zug gegen Söhne von Hesbon. In den späteren Geschichten wird ein Kriegszug gegen Basan nicht vorausgesetzt. Soweit nordwärts hatte Israel überhaupt nichts zu suchen und ohne Zweifel ist Basan niemals unbestrittener israelitischer Besitz gewesen, wie denn die Bewohner in der Mehrheit Aramäer und Araber waren und blieben.

Man braucht überhaupt nicht anzunehmen, dass auf einmal ganz Israel von Kades Barnea aufbrach, um in Gilead neue Wohnsitze zu suchen. Von dort bis Hesbon sind rund 30 Meilen, für ein Nomadenvolk überhaupt keine Entfernung. Freilich berichten die Quellen, auch

die ältesten, dass Edom Israel nicht durch sein Land ziehen lassen und dass in Folge dessen Israel den weiten Umweg um Edomitis herum machen musste. Nach denselben Quellen will übrigens Israel auch die Amoriter von Hesbon nicht bekriegen, sondern nur durch ihr Land ziehen. Die Quellen vertreten also die irrige Meinung, als habe die Eroberung Kanaans gleich anfangs in der Absicht der Israeliten gelegen. In der That lagen die Sachen wohl etwas anders. In Gilead sassen nördlich vom Wüstenbach bis zum Jabbok hinauf Moabiter, nördlich und östlich von ihnen, der Wüste näher die Ammoniter, während südlich vom Wüstenbach die Edomiter sich angesiedelt hatten. Alle drei Völker waren hebräischen, d. i. jenseitigen Stammes und mit den Israeliten nahe verwandt. Nun waren von Westen her aus Kanaan die Amoriter in Gilead eingefallen, hatten Ammon weiter nach Osten gedrängt und Moab die Hälfte seines Reiches zwischen Jabbok und Arnon abgenommen und ein Reich mit der Hauptstadt Hesbon gegründet. So lagen die Sachen, als Israel auf der Bildfläche erschien.

Wir können an dieser Stelle nicht ganz an der altberühmten Doctorfrage nach der Abstammung der Amoriter vorbei, wollen aber die Sache kurz machen. In der Zeit, da unsere Quellon entstanden, waren die Amoriter den Söhnen Israels rätselhaft geworden, fast so rätselhaft, wie die verschiedenen Riesengeschlechter, von denen der Deuteronomist zu sagen weiss. Amos legt ihnen eine Höhe wie den Cedern und eine Stärke wie den Eichen bei und thut das wohl nicht, weil er an ihre Macht denkt, sondern weil er die ihm aus dem Jehovistenwerk bekannte Geschichte von den Enakim, die die Kundschafter grauen machten, auf die Amoriten überträgt, die er offenbar nur noch von Hörensagen kennt. Unter den Völkern Kanaans, mit denen die Ramessiden Ägyptens zu kämpfen haben, spielen neben den Cheta auch die Amara eine Rolle und zuletzt sogar vor den Cheta, die von der führenden zu

einer nebensächlichen Rolle herabsinken. Können die Cheta die Chetiter, so können die Amara die Amoriter sein. Nur ist es schwer, aus den ägyptischen Kriegsberichten den Wohnort dieser Völkerschaften in Kanaan festzustellen, denn wer weiss, was für Städte vor dem Einbruch Israels in Kanaan vorhanden waren und wie sie hiessen? Und die ägyptisch-kanaanitischen Namensgleichungen sind ein wenig in Misskredit gekommen, seitdem man etwas zu kühn im Auffinden derselben geworden war. Wenn Ägypten zuerst mit den Cheta, dann erst mit den Amara zusammentraf, so mag das davon herkommen, dass jede mehr im Süden, diese mehr im Norden Kanaans wohnten. Und wenn späterhin die Amara in den Vordergrund treten, Ägypten gegenüber, so stimmt das ganz gut zu den Beobachtungen aus der Geschichte Israels, denn wie Israel in Kanaan einrückte, war die Macht der Chetiten im Süden des Landes dahin und die Stadtkönigtümer der Amoriter hatten die Gewalt. Die Abrahamsage hat um Hebron herum ursprünglich nur Chetiter, die Amoriter in Gen. 14 sind, wie das ganze Capitel, eine späte Einschiebung, gelehrt gemacht, aber unhistorisch.

Wir stellen uns also vor, dass die Amoriter auch Kanaaniter sind, welche ursprünglich im Norden des Landes wohnten und von da nach Süden vordringend, die Macht der Chetiter — ein vielleicht sumerisch-turanisches Volk, wie Abbildungen auf ägyptischen Denkmälern ergeben und die wenigen Sprachreste schliessen lassen — brachen und nun die führende Rolle in Kanaan spielten. Ein Schwarm drang über den Jordan, schob die Ammoniter nach Osten und nahm den Moabitern die Nordhälfte ihres Landes ab. Sie gründeten ein grösseres Reich mit der Hauptstadt Hesbon und stiessen hier mit Israel zusammen. Israel hat schwerlich den beschwerlichen Marsch um Edom herum gemacht, sondern ist auf dem nächsten Wege durch Edom und Moab hindurch gegen die Amoriter gezogen. Noch fühlten die vier hebräischen Stämme Moab, Ammon, Edom

und Israel ihre Zusammengehörigkeit und unwahrscheinlich ist es nicht, dass Ammon und Moab, als die von den Amoritern meistbedrohten Hebräer, Israel zur Hilfe herbeiriefen. Jedenfalls konnte Israel nicht als Feind seiner Stammesgenossen Hesbon erreichen, dazu war es nicht stark genug und es würde harter Kämpfe bedurft haben, die Israel hätten gefährlich werden können und die der Nachwelt nicht spurlos aus dem Gedächtnis entschwunden wären. Bei dem Umweg um Edom herum hatte übrigens Israel andere Wüstenstämme angetroffen und davon weiss die Überlieferung nichts. Wie es scheinen will, weiss der Deuteronomist noch gut genug, dass Israel in Frieden durch edomitisches Gebiet zog. Er redet freilich auch von einem Umziehen des Gebirges Seir, aber nicht weil Edom den Durchzug weigerte, sondern als ein unerklärter Teil des überhaupt unerklärt gelassenen Irrgangs in der Wüste. Hätte sich übrigens Edom geweigert, Israel durch sein Land ziehen zu lassen, so hätte es ihm wohl auch nicht gestattet, so lange Zeit hindurch an seinen Grenzen umherzuziehen. Wie leicht hätte Israel einen feindlichen Überfall dabei ausführen können, den Edom doch fürchten musste, wenn es den Durchzug nicht gestatten wollte. Feindliche Beziehungen Israels zu seinen hebräischen Stammesbrüdern von Moab, Ammon und Edom datiren erst aus der Zeit Davids.

Aber beteiligten sich alle Stämme Israels an dem Zuge nach Hesbon? In der Regel ist man geneigt, das anzunehmen. Unter der Führung des altersgrauen Mose, so sagt man, gewann Israel das Ostjordanland und zog dann, nachdem Mose gestorben war, unter der Führung Josuas nach Kanaan. Wir haben schon oben angedeutet, dass die Quellen von einer Eroberung des Reiches von Hesbon durch Mose eigentlich nichts wissen, wenigstens die ältesten nicht. Wir haben ferner angedeutet, dass der Tod Moses zu Kades Barnea erfolgt sein könne oder wenigstens bevor der Abmarsch Gilead erfolgte. Wir haben endlich schon

von den idealisirenden Berichten des Josuabuches geredet. In der That strotzt dieses Buch förmlich von Unwahrscheinlichkeiten. Nach dem Buche thut Josua die ganze Arbeit gegen die Landeseingeborenen im Süden und Norden von Kanaan, nimmt die Landesverteilung vor und erlebt augenscheinlich noch eine lange Reihe von Jahren, in denen Israel seines erstrittenen Besitzes in ungestörter Ruhe froh wird. Damit steht der Eingang des Richterbuches Cap. 1—2, 5 im directesten Widerspruch, während Cap. 2, 6 unmittelbar, mit bewusster Absicht und in entlehnter Wendung an das Josuabuch anknüpft. Cap. 1—2, 5 ist nun allerdings kein ursprüngliches Stück des Richterbuches, mit dem es in einigen Stücken sich widerspricht, sondern stammt aus einer für uns verlorenen Quelle über die Landeseroberung, vielleicht über die Landesgeschichte. Uns erscheint es bedauerlich, dass wir von der Quelle nur dieses dürftige Bruchstückchen haben, denn die uns hier entgegentretende Geschichtsauffassung ist von dem sonst üblichen theokratischen Beiwerk, das alte Geschichten durch die Brille späterer Ansichten betrachtet, so ziemlich frei und wenn das Bruchstück auch stark idealisirt und Israel im ersten Anlauf Städte erobern lässt, die noch lange selbstständig blieben, es hat doch auch seine grossen Vorzüge.

Wir vernehmen aus diesem Bruchstück, dass nach dem Tode Josuas die Eroberung Kanaans erst recht eigentlich anfing, ja man kann einen Schritt weiter gehen und behaupten, dass das Bruchstück den Josua gar nicht kenne, denn sein Name steht nur im Eingang und die Redensart „nach dem Tode Josuas“ kann ebensogut der vage Versuch eines Späteren sein, das Buch Josua mit dem der Richter zu verbinden, als dass sie ursprünglich in einem Fragment gestanden hat, das keine Thaten Josuas kennt: ebensogut, oder eigentlich noch besser. Des Weiteren erfahren wir aus unserem Fragment, dass Juda mit Simeon im Bunde zuerst hinaufzog, um sich ein Erbteil zu suchen und zwar im Süden Kanaans, wo wir später Juda finden.

Kaleb ist auch mit dabei, gilt aber als Judäer. Später ziehen die Keniter, die als Moses Verwandte sich Israel angeschlossen haben, auch noch hinterher und gewinnen Sitze im Negeb. Diese ziehen von der Palmenstadt aus. Damit ist wohl auch hier Jericho gemeint, welches sonst auch so genannt wird, indessen ist das immer nur eine Vermutung, die nicht auf festen Füssen steht. Ob auch die anderen Stämme von dort auszogen, erfahren wir nicht genau. Der Anfang scheint allerdings ein Beisammenwohnen der Stämme vorauszusetzen. Den zweiten Eroberungszug eröffnen die Söhne Josephs. Lea und Rahel fallen nach unserem Fragmentisten auseinander, sobald sie den Boden Kanaans betreten.

Wir haben also über die Landeseroberung zwei Quellen, das Buch Josua und den Fragmentisten; welcher ist der Vorzug zu geben? Nach allgemein giltiger und altbewährter Weise der Kritik doch immer der, welche am wenigsten idealisirt und das ist in unserem Falle der Fragmentist, der übrigens auch eine der Quellen darstellt, aus denen man das Josuabuch zusammengeschweisst hat. Nun ist freilich auch der Fragmentist nicht einwandfrei. Auch er liegt uns kaum mehr in der Urgestalt vor, sondern wird in späteren Tagen ein wenig redigirt worden sein. Aber davon abgesehen, berichtet er von einer Einnahme Jerusalems und dreier Philisterstädte durch Juda, während alle vier Städte noch in Davids Tagen nichtisraelitische waren. Wenn er sich mit der Redensart „als Israel zu Macht gekommen war“ mit ziemlicher Deutlichkeit auf die Königszeit beruht, in der die Landeseroberung erst vollendet wurde, so beweist das, dass wir im Fragment auch nichts anderes als den Bericht eines den Ereignissen fernstehenden zu sehen haben. Ferner spricht der Umstand gegen den Fragmentisten, dass er von der Abstammung Kalebs nicht weiss. Wenigstens berichtet er über ihn wie über einen Judäer, während doch einzelne Quellen des Pentateuch noch gut wissen, dass er ein Kenissiter, also ein

Nichtisraelit ist. Noch in den Tagen Davids aber ist der Unterschied zwischen Juda und Kaleb lebendig, um dann freilich zu verschwinden. Wir haben mithin weder im Josuabuch noch im Fragment eine einwandsfreie Darstellung der Eroberung Kanaans durch Israel.

Auf der Suche nach anderen aber treffen wir nur rätselhafte Bruchstücke. So finden wir ein kleines Stück, welches die Kritik uralt nennt, in Num. 21, 1—3, welches eine geordnete Erzählung unterbricht — vorher ist Aharon auf dem Berge Hor gestorben und nachher zieht Israel um Edomitis herum — und mit keinem anderen Stück des Pentateuch in irgend welcher Verbindung steht. Wellhausen lässt es ein Jahvehfragment aus dem Jehovistenwerk sein. Das Stück berichtet von einem Einfall Israels in Südkanaan, der den König von Arad auf den Plan ruft, aber dieser wird von Israel bei Horma geschlagen. Mithin steht nun der Weg nach Kanaan von Süden her Israel offen. Sollte dieser nun wirklich nichts anderes zu thun gehabt haben, als umzukehren und Edomitis zu umziehen? Im Gegensatz zu diesem Bericht meldet Num. 14, 40—45 von einem verunglückten Versuch Israels, von Süden her in Kanaan einzuziehen, der mit einer Niederlage bei Horma endet. Aber der Bericht ist durchsichtig. Eben hat Jahveh das Volk wegen seines Zetergeschreies über dem Bericht der Kundschafter in die Wüste gesandt und ihm angedroht, dass keiner das gelobte Land sehen solle. Da kann nun freilich ein Zug gegen die Kanaaniter nur mit einer Niederlage Israels enden. Auch Richter 1, 17 kommt Horma vor als von Juda und Simeon gemeinsam erobert, freilich von der Voraussetzung ausgehend, dass man von Norden her vordringend nach Horma kam. Der Num. 21, 1—3 berichtete Sieg bei Horma wird festzuhalten sein und hat mehr Wahrscheinlichkeit für sich als die Niederlage am Tage nach Ankunft der Kundschafter.

Des Weiteren ist Ruben der Erstgeborene Israels, ein Recht, welches ihm nie bestritten wird, von dem wir aber

auch nie erfahren, woher es rührt, denn eine Verherrschaft hat Ruben nie ausgeübt, wenigstens in historischen Zeiten nicht und konnte seiner abgesonderten Lage wegen auch keinen Anspruch darauf machen. Vielleicht können wir aus dem Bericht über den Aufruhr der Rotte Korah etwas darüber entnehmen. Leider ist dieser Bericht in Num. 16 aus gar verschiedenartigen Bestandteilen zusammengestoppelt, von denen kein einziger ganz auf uns gekommen ist. Aber der älteste derselben, der des Jehovisten, ist denn doch noch so weit vollständig, dass man sehen kann, der Levit Korah habe mit der Sache nichts zu thun gehabt. Sein Name ist später hineingetragen, die ursprünglichen Übelthäter sind Dathan und Abiram aus dem Stamme Ruben und der Streit kommt wegen der Führerschaft im Volke und nicht etwa wegen des Priestertums. Wir haben hier also einen Streit unter den Leastämmen über die Vorherrschaft. Die Sage lässt den Streit nun allerdings durch ein Gottesgericht entschieden werden, aber so leicht gehen derartige Differenzen in der Regel nicht aus der Welt und über Gottesurteile solcher Art darf man wohl zur Tagesordnung übergehen, zumal wenn sie Jahrhunderte nachdem erst zur Aufzeichnung gelangen. Es mag noch bemerkt werden, dass auch ursprünglich wohl die Aufruhrgeschichte vor der Schlacht von Horma im Bericht stand, was, wie wir weiter unten combiniren werden, nicht ohne Belang ist. Vielleicht, und darauf möchten wir an diesem Orte zum Schluss noch hinweisen, haben wir hier einen allerersten Anhalt über das Fluchwort über Ruben im Segen Jakobs, wenngleich das Ereignis die rätselhafte Fassung dieses Fluchwortes nicht erklärt.

Endlich haben wir in Gen. 34 ein gar verschieden gedeutetes Capitel. Man hat es schon als eine Auslegung des Spruches Jakobs über Simeon und Levi im Segen auffassen wollen, aber dazu ist es denn doch wohl zu farbig gehalten und zu vieler lebendiger Erinnerungen voll. In die Zeit des „historischen“ Jakob verlegen wir es schon

deswegen nicht, weil uns der historische Jakob als eine blosse Fiction erscheint. Und wenn das auch nicht wäre, wie können zwei einzelne Leute eine ganze Stadt überwältigen, wie lassen die Landeseingeborenen sich das von einem hergelaufenen Räuber- und Banditenhaufen, an deren Spitze immerhin Simeon und Levi gestanden haben mögen, gefallen. Simeon und Levi können nicht Personen sein, sind das nach unserer Meinung auch nie gewesen, es müssen vielmehr die gleichnamigen israelitischen Stämme Israels sein. Aber wann fällt das Unternehmen? Richter 9 berichtet von einem einstweiligen Einvernehmen und späteren kriegerischen Verwickelungen der annoch kanaanitischen Stadt Sichem mit Abimelech, dem Sohne Jerubbaals, in Folge welcher letzteren Sichem in die Hände Israels kam. Aber Abimelech war doch aus dem Stamme Manasse und von einer sichemitischen Mutter und sein besoldeter Gewalthaufe bestand doch schwerlich aus Simeoniten und Leviten. Auch in späterer Zeit kamen Simeon und Levi nicht so weit nordwärts und allen Nachrichten zufolge wandte sich Ephraim gleich, nachdem er über den Jordan gegangen, der Gegend von Sichem zu. Kamen also wirklich Simeon und Levi mit Sichem in feindliche Berührung, so kann dies nur geschehen sein, bevor Josua über den Jordan ging.

Wir haben im Vorhergehenden drei sicher recht alte Spuren gefunden, die freilich weit davon entfernt sind, einen vollständigen Bericht über die Wanderungen und Schicksale der israelitischen Stämme zu geben, die uns aber einigen Anhalt geben können, um zu wichtigen Resultaten zu gelangen. Wir haben oben gesehen, dass ein gewaltiger von Mose ausgehender Anstoss constatirt werden muss, um alles Spätere in Israel und Juda begreiflich zu finden und dass ein längeres Beisammenwohnen der Stämme angenommen werden muss, da sie sich sonst nicht als ein Volk gefühlt hätten. Aber mit einem Menschenalter, mit einem Zeitraum von 30—40 Jahren reichen wir für die

Zwecke auch vollkommen aus. Je gewaltiger eine Persönlichkeit ist, desto nachhaltiger wirkt sie auf die Gemüter der Mitwelt und eben dadurch auch auf die der Nachwelt. Und als eine Persönlichkeit, wie wenige oder keine mehr in Israel mehr auftraten haben wir die des Mose denn doch wohl aufzufassen. Das hindert nun gar nicht, anzunehmen, dass gegen das Ende seines Lebens Stammeseifersucht wieder rege wurde. Propheten wie er werden nicht gefehlt haben, die die religiöse Einheit der Stämme wahrten, auch als die politische in die Brüche ging und die unter den verschiedenen Stämmen in seinem Geiste fortwirkten. Sogar der alte Verband der Leastämme ging in die Brüche. Ruben war mit der Führerschaft Leas nicht zufrieden. In offenem Trotz weigerte Ruben dem alternden Brüderpaare Mose und Aharon weitere Heeresfolge. Möglicherweise hat Levi versucht, die Botmässigkeit der Abtrünnigen zu erzwingen und die Clane Dathan und Abiram mögen dabei ganz oder teilweise vernichtet worden sein. Für Ruben war das aber nur ein Grund mehr, sich in eigensinniger Entfernung von seinen Brüdern zu halten.

Ruben hielt sich in der Folge mehr östlich in unmittelbarster Nachbarschaft von Edom auf und als es galt, das Amoriterreich von Hesbon einzunehmen, übernahm Ruben die Führerschaft. Aus diesen Tagen wird die dunkle Ahnung stammen, dass Ruben der Erstgeborene Israels war, denn in der That gelangte Ruben zuerst in den Besitz fester Wohnungen, fiel ihm doch vom Gebiete des Reiches Hesbon der Löwenanteil zu. Andere Stämme folgten Ruben auf dem Fusse, so namentlich die Rahelstämme, deren einer teilweise im transjordanischen Gebiete wohnen blieb. Übrigens sind die Erinnerungen daran, dass ein Übergang über den Jordan von Gilead her stattfand zu lebhaft, als dass wir sie ignoriren könnten, und wenn wir auch Josua als den Führer Gesamtisraels aufgeben, als Nationalheld oder Stammesheld Ephraims und

Führer der Rahelstämme behauptet er seinen Platz. Fraglich mag es erscheinen, ob die beiden jüngeren Leastämme und die vier halbbürtigen Stämme sich Ruben anschlossen. Gad, der eine der Silpastämme, wohnte in der Folgezeit allerdings im Ostlande, aber es beweist das im Grunde wenig, es wohnten auch Judäer dort, die doch nur, wie ja auch die Erinnerung meldet, vom Westlande dort hinübergewandert sein können. Im Ganzen ist es das Wahrscheinlichere, dass alle Stämme mit Ausnahme von Simeon, Levi, Juda und des ganz sagenhaften Dina sich der Führung Rubens entweder überliesseu oder gleich ihm im Ostlande Wohnung suchten, dort aber den Platz so eng fanden, dass nur Ruben, Gad und einige Clane von Manasse dort Sitze fanden. Der Rest, diesmal unter der Führung des jugendkräftigen Ephraim, ging über den Jordan ins eigentliche Kanaan, um dort Wohnsitze zu suchen.

Aber diese hebräische Invasiou in Kanaan war nicht die erste, es war ihr eine andere voraufgegangen und zwar von Süden her. Nach dem Sieg Israels über den König von Arad bei Horma stand der Weg nach Kanaan offen. Ruben zog nun freilich nach Osten hin ab und nahm die Mehrzahl des Volkes mit sich. Aber es blieben doch noch Stämme zurück, um den Sieg zu benutzen, den sie wahrscheinlich ohne Beihilfe Rubens und seiner Genossen erfochten. Es waren vor allen Dingen Simeon und Levi, daneben aber auch Juda und ein Stamm, namens Dina. Der Überlieferung nach war Dina eine Tochter der Lea und zählt unter den Stämmen nicht mit. Offenbar fand der Aufzeichner den Namen vor und wusste mit ihm nichts anzufangen. Einen Stamm Dina gab es nicht, so musste denn Dina eine Tochter werden. In der Geschlechtstafel gehört Dina dem Verbande der jüngeren Leastämme an; man weiss nicht, ob sie gut unterrichtet ist oder nicht. Wenn noch ein anderer Stamm bei der Affaire beteiligt war, so war es Dan, von welchem wir bestimmt wissen, dass er zu Beginn der Richterzeit kein Erbteil hatte. Er

könnte bei der gleich zu schildernden Katastrophe Schaden gelitten haben. Die Rahelstämme kommen nicht in Betracht, Jissakar und Sebulon, Naftali und Ascher finden wir wenig später in ungeschwächter Jugendkraft in ihren Territorien, sie können nicht in einer Katastrophe geschwächt worden sein.

Über den Gang der ersten Einwanderung der Leastämme vom Süden her erfahren wir wenig, denn das Volk hatte den Zug vergessen, als man daran ging, die Sagen und Überlieferungen der Urzeit aufzuzeichnen. Natürlich, man gedachte lieber an den mit einem wenn nicht sofortigen so doch allmähligen Sieg endenden Zug des Josua als an den mit einer Niederlage endenden Zug der Leastämme, der beinahe eine vollkommene Vernichtung der Leasöhne im Gefolge hatte. Die annoch wenig zahlreichen Hebräer fanden im südlichen Kanaan, im späteren Stammesgebiete von Juda Raum genug, um sich auszubreiten. Eigentlichen Widerstand fanden sie erst in der Landesmitte, in der Gegend von Sichem, die sich als die fruchtbarste des Landes wohl schon damals in festen Händen befand. Vielleicht, aber es ist dies eine nicht zu begründende Vermutung, erleichterten die Fehden zwischen Chetitern und Amoritern den Leastämmen das Eindringen in Kanaan, indem die Chetiter die Hebräer auf Vorposten stellten. Wahrscheinlicher aber ist es, dass schon damals das Westland in den Händen der Amoriter war, d. h. diese führten die Vorherrschaft, während die vielen kleinen kananitischen Stämme wohnen blieben, aber in Abhängigkeit gerieten. Gegen die einzelnen Stadtkönige konnte Israel immer noch leichter aufkommen als gegen eine festgeschlossene Macht, wie die Chetiter sie besessen hatten.

Es will uns übrigens scheinen, als wenn die Leastämme auch vor Sichem anfangs mit den Landeseingeborenen in gutem Einvernehmen standen. Gen. 34 weiss zu erinnern, dass Sichem sich zu Jakob in verwandschaftliche Verhält-

nisse einlassen wollte. Sei es nun, dass der Stamm Dina sich weiter mit den um Sichem wohnhaften Landeseingeborenen einliess, als es den anderen Leastämmen wünschenswert und notwendig erschien und dass diese den verwandten Stamm mit oder gegen dessen Willen von den Landeseingeborenen trennen wollten, oder sei es, dass das freundschaftliche Verhältnis Dinas zu Sichem überhaupt nur der Sage angehört und in Wirklichkeit der am weitesten nordwärts vorgeschobene Stamm Dina in Gefahr geriet, von Sichem überwältigt und aufgesogen zu werden: einerlei, das Verhältnis Dinas zu Sichem war ein solches, dass die beiden Brüderstämme Simeon und Levi, als die vermutlich nächstwohnenden, sich zum kriegerischen Einschreiten bewogen fanden. Einer von den beiden Stämmen wird beim Einbruch also wohl die Führerrolle in Anspruch genommen und innegehabt haben, vielleicht Levi, welches ja in Kades Barnea unter Mose den Führer der Nation geliefert hatte, vielleicht auch Simeon, welches bei dieser Gelegenheit die Rolle des Zweitgeborenen Israels errang, wozu sonst keine Gelegenheit sich bot, da der Stamm in den Kriegsläuften nahezu unterging.

Nach Gen. 34 war des Krieges Endergebnis ein vollständiger Sieg der Brüder Simeon und Levi über Sichem. Nach dem Segen Jakobs aber sollten die Stämme in Folge der That an Sichem ohne Erbe in Israel bleiben. Die beiden Angaben schliessen einander aus; welche ist richtig? Ein Sieg hätte natürlich die beiden Bruderstämme in den Besitz von Sichem und der Umgebung gesetzt. Von einer solchen Besitznahme erfahren wir aber nichts. Späterhin fiel eben dieses Land den Rahelstämme zu, die nicht etwa erst Lea vertrieben, sondern landeseingeborene Kanaaniter dort vorfanden. Zu Abimelechs Zeiten war Sichem kanaanitisch, was nicht der Fall gewesen wäre, wenn Simeon und Levi sie einige Menschenalter früher eingenommen hätten. Des Weiteren finden wir in späteren Tagen Dina spurlos verschwunden, Levi in allen Stämmen zerstreut

und später mit der Kaste der Opferer verwechselt und Simeon im judäischen Gebiete angesiedelt. Wann ist das so geworden? Es kann nur in dieser Zeit geschehen sein, da nach dem Einbruch der Rahelstämme vom Ostjordanlande kein Ereignis bekannt ist, welches eine derartige Wirkung könnte gehabt haben. Man kann immerhin annehmen, dass ein anfänglicher Sieg der Stämme Levi und Simeon über Sichem erfochten worden ist. Aber gerade ein solcher musste es den Kanaanitern deutlich zu Gemüte führen, welche Gefahr Lea für sie zu bedeuten habe. Sie werden sich dann zusammengethan und die fremden Eindringlinge angegriffen haben, bei welcher Gelegenheit Dina ganz, Levi nahezu ganz verschwand, Simeon aber dermassen geschwächt wurde, dass es sich nur durch den denkbar engsten Anschluss an das am besten weggekommene Juda zu retten vermochte.

In wie weit etwa Juda von diesen kriegerischen Ereignissen in Mitleidenschaft gezogen wurde, erfahren wir freilich nicht, aber es ist sehr wahrscheinlich, dass eine Reaction der Kanaaniter gegen die eingedrungenen Hebräer an Juda nicht spurlos vorüberging. Vielleicht hilft uns die Geschichte von der Blutschande Judas mit der Witwe seines ältesten Sohnes, der Thamar in Gen. 38 auf richtige Spuren. Wir sehen in dieser allerdings etwas widerlichen Geschichte nicht den Versuch der Nordisraeliten, den Stammvater der Judäer schlecht zu machen und keine gegen das Haus Davids gerichtete Schmähschrift, sondern eine Sage auf ethnographischer Grundlage. Juda hat mit seiner legitimen Gemahlin drei Söhne: Er, Onan und Schelah und mit seiner Schwiegertochter Thamar zwei: Perez und Serah. Innerhalb des Stammes Juda hat es mithin drei ältere Clane gegeben und zwei jüngere. Von Perez zweigen sich dann wieder Chezron und Chamul ab, so dass nach dem Aussterben der beiden Clane Er und Onan die Fünfzahl wieder voll wird. An dieser Fünfzahl hält auch die Chronik fest. Aber während noch Num. 26 die Clane

Schelah, Perez, Serah, Chezoon und Chamul kennt, hat die Chronik in Capitel 4 fünf andere Perez, Chezron, Charmi, Hur und Sobal. In Chronik 2 klingen die alten Clane noch durch. Der Widerspruch ist nur ein scheinbarer. Der Chronist macht die Clane namhaft, die in seiner Zeit, also etwa in der Zeit Alexanders als judäische gelten. Im Laufe der Jahrhunderte aber sind alte Clane ausgestorben und andere sind an ihre Stelle getreten. Es ging, wie es manchmal steht, die Zahl blieb, nur die Namen wurden andere. Charmi ist eine Nebenlinie von Serah, Hur und Sobal sind kalebitisch, sind also Nebenlinien von Hezron. Schelah und Chamul sind verschwunden.

Er und Onan schieden früh aus der Reihe der Clane, und zwar ohne Spuren zu hinterlassen. In der Folgezeit leitete keine judäische Familie ihre Herkunft von einem dieser Söhne ab. Keine Quelle aber weiss von einem Ereignis zu berichten, in Folge welches von den drei alten Geschlechtern Judas nur eines übrig blieb. Wir sind also genötigt, das Ereignis in die Zeit hinein zu verlegen, von der wir reden, in die Zeit des Einbruchs der Leastämme, denn gerade über diese Zeit und ihre Ereignisse schweigen unsere Quellen sich aus, und, wie erwähnt, ist es mehr als wahrscheinlich, dass die Kanaaniter sich, nachdem sie Simeon und Levi nahezu aufgerieben, gegen Juda wandten. Er und Onan, die beiden ältesten Clane wurden im Kampfe aufgerieben und nur gestützt auf fremde Hilfe konnte sich Juda im beschränkten Gebiete, um Bethlehem herum, behaupten. Was für eine Hilfe das war, erfahren wir gleichfalls aus Gen. 38. Thamar, von der die beiden in Blutschande erzeugten Söhne des Juda: Perez und Serah hergeleitet werden, ist eine Stadt im südlichen Kanaan, im Negeb. Ob wirklich ältere Beziehungen der beiden untergegangenen Clane zu Thamar vorhanden waren, lassen wir dahingestellt. Schon Beziehungen eines israelitischen Stammes zu nichtisraelitischer Bevölkerung konnten unter dem unserem Gefühle widerstrebenden Bilde der Blut-

schande dargestellt werden. Es kamen ja durch Judas Schuld Fremde in nächste Beziehungen zu Juda und damit zu Israel.

In der That war die Hilfe, die Juda sich aus dem Negeb holte, nichtisraelitisch. Bei weiterer Verfolgung des in 1 Chron. 2 mitgeteilten Geschlechtsregisters der von Thamar abgeleiteten Geschlechter Judas spielen Kaleb und seine Verwandten eine Hauptrolle. Kaleb aher ist kein Israelit, sondern Kenissiter, wie auch ältere pentateuchische Quellen gut genug wissen, wenn schon spätere einen Judäer, einen Fürsten in Juda aus ihm machen, ein Umstand, der auch die gegenwärtig gäng und gäbe Ansicht dermassen beherrscht, dass man die kenissitische Abkunft Kalebs nahezu vergessen hat. Er und seine Verwandtschaft: Othniel und Jerachmeel aber behaupten das Land vom Süden her bis Hebron hinauf und darüber nordwärts hinaus. Noch in den ersten Tagen Davids ist der Unterschied zwischen Juda und Kaleb im Volke bekannt und dem Volke geläufig. Gerade aber Davids kraftvolle Regierung scheint den alten Gegensatz ausgeglichen zu haben. David stützt sich auf Juda und Kaleb gleichmässig und residirt in den ersten Jahren seiner Regierung in Kalebs Hauptstadt Hebron. Und fast will es scheinen, als wenn David, der ja längere Zeit im Negeb sich aufhielt und in Hebron König ward, anfangs mehr auf Kaleb als auf Juda sich stützte. Ja, vielleicht ist David kenissitischen, nicht judäischen Stammes. Er ist Chezroniter und zwar aus der Familie Ram, der Bruderfamilie von Kaleb und Jerachmeel, die sicher kenissitisch sind. Das Vorhandensein von Kenissitern in Bethlehem, im Herzen von Juda kann aber nicht befremden. Chezron steht in alten Beziehungen zu Ephratha und Juda wohnte wohl mit den Kenissitern untermischt, seitdem es sich von ihnen Hilfe gegen die Kanaaniter holte.

Überhaupt dürfte hier der Ort sein über Kennissiter und Keniter ein kurzes Wort zu reden. Beide Stämme

werden in der Genesis als kanaanitisch bezeichnet, mehr wohl aber weil sie in Kanaan wohnten, als weil sie den Stämmen angehörten, die man in der Regel als Kanaaniter bezeichnet. Kenaz steht in näheren Beziehungen zu Edom und wird Gen. 36 ein Enkel Esaus genannt. Die Keniter aber zelteten in Moses Tagen am Sinai neben Midian. Die Übergänge sind fliessend. Moses Schwiegervater wird ein Midianiter, sein Schwager ein Keniter genannt. Von wenigstens einem Teile der Keniter berichten die Mosebücher und Spätere, dass sie mit Israel zogen, die Kenissiter Kaleb und seine Sippschaft sind aber so fest an Juda angegliedert, dass Spätschreibende Kaleb unbedenklich als Judäer aufführen. Gehören die Keniter zu Midian, so sind sie Keturäer, gehören also zu Abraham nach seiner Scheidung von Lot d. i. Moab und Ammon, sind also nachgeblieben, als Edom und Israel sich zu Völkern verdichteten, sind aber auch dann noch nicht in einen festen Verband getreten, als Midian und Amalek sich bildeten. Oder sind das überhaupt spätere Bildungen, zu denen erst das Material vorhanden war als Israel am Sinai und in Kades Barnea sich zu einem Volke verdichtete? Jedenfalls war Kenaz übrig geblieben, als Edom sich bildete und die Keniter sind auch solch ein Stamm, der noch keinem grösseren Verbande angehörte.

Nun schlossen sich natürlich weder Keniter noch Kenissiter sogleich an Israel an. Sie wären sonst unter den Stämmen Israels, in die sie schliesslich zum grössten Teile aufgingen, mitgezählt worden. Sie behaupteten dem Bunde der zwölf Stämme Israels gegenüber eine freiere Stellung. So konnten sich im Laufe der Zeiten einzelne Familien der Kenissiter sowohl, als auch der Keniter zu Edom halten, und wenn Israel in späteren Tagen auch immer diese Stämme als seine Freunde ansah und behandelte, konnten sie selbst dann noch als Fremde betrachtet werden, als Teile von ihnen in Israel längst aufgegangen waren. Es waren abrahamitische und edomitische Reste wie Israel,

nur nicht so zahlreich. In späteren Tagen finden wir beide Stämme im Negeb bis Hebron hinauf und noch weiter nordwärts. Wie kamen sie dahin? Manche lassen sie ursprünglich dort wohnen. Wir sind etwas abweichender Meinung. Von den Kenitern wissen wir bestimmt, dass Israel sie vom Sinai her mitnahm; von den Kennissitern wird uns mit grosser Bestimmtheit gemeldet, dass sie von Ur an Fühlung mit Edom hatten.

Von diesen beiden Stämmen ward nun den Judäern die ersehnte Hilfe. Wir werden uns die Sache so vorzustellen haben, dass Keniter und Kenissiter — neuerdings fasst man sie unter dem Namen Kain zusammen, den Pfaden Israels folgten, um ihnen gleich feste Wohnsitze zu gewinnen. Ihre Angliederung an Israel war aber keine so enge, dass sie vor die Entscheidung gestellt werden konnten, entweder den Zug nach Gilead oder den von Süden her nach Kanaan hinein mitzumachen. Vielmehr werden sie von den von Israel verlassenen Sitzen um Kades Barnea herum Besitz ergriffen und sich von da aus weiter nach Norden hinauf, also über das südliche Kanaan ausgebreitet haben. Nun haben wir uns die Sache überhaupt nicht vorzustellen, als ob der Zug der älteren Leastämme nach Norden eine Art von Kriegs- oder Beutezug gewesen wäre, der in wenigen Monaten zu Ende ging. Die Stämme schoben sich allmählig nordwärts, bis dann die Katastrophe von Sichem eintrat, infolge welcher noch nicht gleich ein fluchtartiger Rückzug nach Süden erfolgen musste. Ein Menschenalter oder ein paar sind sicherlich ins Land gegangen, bevor das alles in Kanaan sich abspielte. In der Zwischenzeit hatte dann Kain Gelegenheit, sich in Südkanaan anzusiedeln.

Die Not brachte es mit sich, dass Juda sich mit dem nachrückenden Kain gut vertrug. Einen politischen Scharfblick darf man den Nomadenstämmen nicht zutrauen, aber der war auch gar nicht nötig, um die beiden immerhin verwandten Stämme zu Verbündeten zu machen. War

der eine von den Kanaanitern aus dem Felde geschlagen, so ging es dem andern an den Kragen: das war leicht einzusehen. So blieb Kain im Negeb und darüber hinaus sitzen, während Juda um Bethlehem herum wohnen blieb. Ob sie in diesen Sitzen genügend stark waren, einen Angriff der Kanaaniter abzuweisen oder ob ein solcher Angriff gar nicht erfolgte, wissen wir nicht. Jedenfalls hatten die einzelnen kanaanitischen Stadtkönige bald ihr Augenmerk auf diejenigen israelitischen Stämme zu richten, die vom Ostjordanlande ins Land einbrachen. Dieser Einbruch geschah nicht etwa, weil die übrigen Stämme Hilfe haben sollten. Die Stämme im Ostjordanlande hatten mit Lea so ziemlich alle Fühlung verloren. Erst Davids und Salomos Regierung brachten Juda und Israel wieder auf kurze Zeit zusammen. Nach dem Einbruch über den Jordan wandte sich Israel west- und nordwärts. Das von Juda bewohnte weniger ergiebige Land lockte sie kaum und von Westen her schob sich über Jebus bis nahe an den Jordan und das tote Meer ein Querriegel kanaanitischer Städte vor, auch so den Zusammenhang zwischen Israel und Juda trennend.

Im Süden von diesem Querriegel vollzog sich langsam die Amalgamirung Judas mit Kain, die noch gegen Ende der Richterzeit lange nicht vollzogen war. Die Dauer dieser Richterzeit steht nicht fest, nicht einmal annähernd. Man dürfte im Allgemeinen ihre Dauer überschätzen. Freilich der ungemessene Wandertrieb der Nomaden kam sobald noch nicht zur Ruhe. Am schnellsten scheinen die Kennissiter zur Ruhe gekommen zu sein, während die Keniter noch viel später in Zelten wohnten und einzelne sicher nördlich von der Kisonebene zelteten. Auch einzelne Judäer zogen, wenn die Chronik recht unterrichtet ist, aus ihrem Gebiete fort, wenigstens berichtet dieses allerdings späte Werk, dass die ostjordanischene Clane von Manasse judäische Beimischungen gehabt zu haben vorgeben, natürlich in Form verwandtschaftlicher Verhältnisse.

Zu verwundern ist das nun freilich nicht, denn die Theorie von den durchs Loos erworbenen und fest abgezirkelten Stammesgebieten ist, weil mit späteren Befunden nicht vereinbar, als unhistorisch aufzugeben. In jener wilden Zeit der Aufregung, die jeder Begründung geordneter Zustände vorangeht und die für Kanaan mit dem Einbruch Israels begann, siedelten die Glieder eines und desselben Stammes gerne sich dicht bei einander an, aber von einem Zwang dazu konnte keine Rede sein. Warum also ein judäischer Clan, dem es in seiner Heimat nicht gefiel, mit Sack und Pack nach Gilead nicht ziehen sollte, ist nicht einzusehen. Zudem war das Gebiet, welches für Juda nachblieb, ein räumlich eng umgrenztes und in der freien Umgebung wenig ergiebiges. Ein Grund also, die Chronik für schlecht unterrichtet zu halten, liegt an diesem Orte nicht vor.

Wir haben jetzt nur noch ein kurzes Wort über Simeon und Levi zu reden, denn Dina ist aus der Geschichte verschwunden oder es steht vielmehr nur in der Sage, einer Sage freilich auf historischer Grundlage, während Simeon und Levi später erwähnt werden. Simeon spielt eine Rolle wie andere Stämme, bekommt sogar im Josuabuche sein Stammesgebiet zugewiesen und zieht nach dem Fragmentisten im Anfang des Richterbuches mit Juda auf Eroberung südwärts. Nun werden aber alle Städte Simeons gelegentlich auch judäische genannt, nur Beerseba scheint lange ausschliesslich simeonitisch geblieben zu sein. Aus dem allen folgt, dass Juda die Reste Simeons unter sich aufnahm, ihnen aber die Grenzwacht gegen Ismaeliter, Amalekiter und Philister übertrug. Ein eigentliches Stammland haben sie trotz alledem nicht bekommen, sie wohnten in ihren Städten mit Judäern untermischt und waren von geringer Bedeutung, denn als David im Philisterlande wohnte, suchte er sich allen Stämmen geneigt zu machen, die im Negeb wohnten. Neben den Judäern vergass er Keniter, Jerachmaeliter und Kenissiter nicht, nur an Simeon

dachte er nicht. Allerdings kommt der Stamm im Segen Jakobs noch vor, aber mit einem Fluchwort und es scheint, als wenn der Verfasser den Stamm als im festen Gebiete wohnend gar nicht mehr kennt, als wenn er damals schon zerstreut in Israel wohnt. Der Segen Moses kennt den Stamm nicht mehr, was natürlich nicht ausschliesst, dass simeonitische Männer damals noch in und um Beerseba wohnten.

Denn wieder weiss die Chronik von zwei späten Kriegszügen der Simeoniten. Einmal zogen einige in den Tagen Hiskijas nach Gedar nnd nehmen die Stadt, wo sie wohnen blieben „bis auf den heutigen Tag." Wenn die Griechen statt dessen Gerara lesen und an Gerar im Philisterlande denken und wenn der Chronist Simeoniten als dort wohnhaft kennt, so ist nicht einzusehen, warum ein solcher Kriegszug nicht sollte erfolgt sein. Einen zweiten Zug unternahmen 500 Mann ins Gebirge Seir, wo sie die Entronnenen Amaleks ausmordeten und ebenfalls wohnten „bis auf den heutigen Tag." Der Ausdruck „die Entronnenen Amaleks" hat nur einen Sinn, wenn man die Kriege Sauls und Davids gegen Amalek als vorausgegangen ansieht, in denen Amalek als Volk vom Erdboden verschwand. Der Chronist meldet nicht mit dürren Worten, wann der zweite Zug unternommen wurde, denkt aber vielleicht auch hierbei an die Tage Hiskijas. Die Sache lässt sich dann vielleicht so erklären, dass in den Tagen, da die beiden Weltmächte Ägypten und Assur auf einander platzten und dem Reiche Juda nahezu der Garaus gemacht wurde, es den Simeoniten um Beerseba nicht mehr geheuer erschien, der Stamm völlig auseinander fiel und die einzelnen Glieder sich neue Wohnsisze suchten.

Den Resten von Levi gelang es nicht wieder, sich zu einem geschlossenen Stamm zu vereinigen, wahrscheinlich weil sie nie den Versuch dazu machten. Sie lebten von der Erinnerung früherer Tage. Mose und Aharon waren Priester gewesen, ihre Söhne und Verwandte waren ja

eben die Angehörigen des Stammes Levi. Was Wunder also, wenn man den Levisöhnen eine besondere Kunde der heiligen Bräuche und die beste Kenntnis im Gebrauch des heiligen Loosorakels zutraute. Als nun die Katastrophe vor Sichem den grössten Teil des Stammes Levi aufrieb, hat der Rest sich um so leichter speciell der Übung der heiligen Bräuche gewidmet, als nur auf diesem Wege für ihn noch was zu erreichen war und weil, wie wir aus dem ersten Anhang zum Richterbuche sehen, levitische Priester am Begehrtesten waren. Wenn nun der Priester, der den Daniten zu den Jordanquellen folgte, aus Bethlehem gebürtig war, so liegt darin vielleicht eine geschichtliche Erinnerung daran, dass die Levisöhne vom Süden her kamen. Nach dem Ereignis vor Sichem werden auch sie sich südwärts gewandt haben. Als dann aber Israel über den Jordan drang, werden sie auch diesen Stämmen ihre priesterlichen Dienste angeboten und willig angenommen worden sein, denn die Erinnerungen an Mose und Aharon waren auch hier nicht verloschen. Und zwar scheinen sich die ältesten Priestergeschlechter auf Mose zurückgeführt zu haben, wie die in Dan und Silo. Die Priestergeschlechter der Aharoniden kamen erst in der Königszeit zu Ansehen und waren vielleicht nicht einmal levitischen Stammes. Denn dass es ursprünglich auch nichtlevitische Priester gegeben hat, ist bezeugt. Jemehr man aber anfing, die levitischen Priester zu bevorzugen, desto mehr musste den nichtlevitischen daran liegen, auch ihrerseits ihren Ursprung von Levi herzuleiten. So schlossen sich an die Reste von Levi im Laufe der Zeiten die Familien an, die sich mit priesterlichen Functionen abgaben.

Wir sind am Ende und uns wohlbewusst, vielen Widerspruch zu finden. Aber die Sonderstellung Judas gegenüber Israel lässt sich genügend nur dadurch erklären, dass man entweder annimmt, es handele sich um zwei von Ur an getrennte Nationen und das erlauben die genealogischen Sagen nicht, oder Juda habe sich auf einem

anderen Wege sein Erbteil gewonnen wie Israel. Eine gemeinsame Eroberung des Ostjordanlandes und ein späterer gemeinsamer Einbruch in Kanaan würden das Gefühl der Zusammengehörigkeit fester erhalten haben. Aber das Deboralied, das der Zeit der Einwanderung von allen Literaturprodukten zeitlich am nächsten steht, nennt alle Stämme, nur Juda, Simeon und Levi nicht. Und das nicht etwa, weil eben diese Stämme sich nicht beteiligten, andere beteiligen sich auch nicht und werden deshalb getadelt. Von diesen drei Stämmen erwartete der Sänger keinen Zuzug, für ihn gehörten sie nicht zu Israel. Eine derartige Anschauung war aber unmöglich, wenn Juda und Israel ein paar Menschenalter früher gemeinsam über den Jordan gezogen waren und erst dann eigene Wege gingen. Nimmt man aber unsere Ansicht an, so erklärt sich alles von selber. Und auch die Katastrophe vor Sichem hatte nach dem Einbruch Josephs in Kanaan keinen Platz, da Joseph sich sofort dorthin wandte und eine derartige Katastrophe in der sogenannten Richterzeit Spuren zurücklassen musste. Alle Schwierigkeiten aber lassen sich leicht heben, wenn man einen doppelten Einbruch in Kanaan annimmt: einen vom Süden her, bei dem Dina ganz, Simeon und Levi grossenteils vernichtet wurden, Juda aber bedeutend litt, und einen vom Osten her, der einen langsamen aber nachhhaltigen Erfolg hatte.

---

XIII.

# Neue Streitfragen,

besprochen von

**A. Hilgenfeld.**

## 1. Jüdische und christliche Nächstenliebe.

Von den beiden grossen Geboten, in welchen das ganze Gesetz und die Propheten hängen, hat Jesus bekanntlich das zweite entnommen aus Lev. 19, 18: „Du sollst nicht rachgierig noch nachträgerisch sein gegen Söhne deines Volkes, sondern sollst deinen Genossen lieben wie dich selbst. Ich (bin) Jhvh.“ Und wenn Jesus Mt. 7, 12 das Gesetz und die Propheten zusammenfasst in dem Gebote: „Alles, wovon ihr wollt, dass es euch thun sollen die Menschen, so thut auch ihr ihnen“, so wird schon von R. Hillel ein ähnlicher Ausspruch berichtet. Es ist also wohl begreiflich, dass jüdische Gelehrte den Begriff der Nächstenliebe für dem Judentum angehörig, von dem Stifter des Christentums nur angeeignet erklären. Es ist aber nur in der Ordnung, dass christliche Theologen diese Behauptung ernstlich prüfen.

Der hervorragende jüdische Gelehrte Dr. Moritz Güdemann in Wien beschloss seine Schrift: „Nächstenliebe, ein Beitrag zur Erklärung des Matthäus-Evangeliums“, 1890, mit den Worten (S. 48): „Wir treten Jesus gewiss nicht zu nahe, wenn wir sagen, dass er den denkbar höchsten Standpunkt, auf den die jüdische Ethik bis zu seiner Zeit gehoben war, eingenommen und denselben in seiner Lehre von der Nächstenliebe ausdrücklich geltend gemacht hat. Dann aber hat Jesus nichts anderes gelehrt, als das Judentum. Dann aber haben diejenigen Unrecht, die ihn durchaus über das Judentum hinausgehen und dasselbe überbieten lassen wollen. Sie sind christlicher als Christus.“

Diese Behauptung habe ich einer durchaus sachlichen Prüfung unterzogen in den Aufsätzen: „Jüdische und christliche Nächstenliebe“ (Protest. Kirchenzeitung 1891, nr. 38, Sp. 879—883) und: „Der Chaber im Munde des R. Hillel“ (ebendas. 1891, nr. 43, Sp. 1002. 1003). Ich behauptete, dass weder der Pentateuch noch R. Hillel die Nächstenliebe schlechthin gelehrt, dass den Grundsatz der Liebe des Menschen als solchen, selbst des Feindes erst Jesus von Nazaret ausgesprochen und bethätigt hat. Sehr erfreulich war mir die Zustimmung meines verehrten Collegen D. C. Siegfried in dem Theol. Jahresberichte für 1891, S. 86.

Aber das heutige Judentum will nun einmal in dieser Hinsicht den wesentlichen Fortschritt des Christentums über des Judentum nicht anerkennen. Selbst ein zur griechischen Kirche übergetretener Jude, D. Chwolson trat eifrig für Güdemann ein in der Schrift: „Das letzte Passamahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evg. Johannis, Petersburg 1892, S. 73 f. 79 f. Es schmerzte ihn, dass „hochachtbare deutsche Gelehrte“, wie Siegfried und ich, auf dem Gebiete des rabbinischen Judentums durch arge Blössen „den wohlverdienten Spott der gelehrten Juden provociren“. Solcher Spott blieb wirklich nicht aus. Der jüdische Gelehrte S. Hammerschlag veröffentlichte einen Aufsatz: „Der Kampf um die Nächstenliebe“ in der Österreichischen Wochenschrift 1893, nr. 47, S. 857—859, welcher mir unter anderem „Rabulisterei“ vorwirft und mit den Worten schliesst: „Wir haben wieder einmal für unser teuerstes und bald auch letztes Besitztum kämpfen müssen .... Wir haben nichts mehr als das stolze Bewusstsein, dass es unsere Lehre, der Monotheismus und die geläuterte Sittenlehre, natürlich den Zeitverhältnissen entsprechend etwas umgestaltet, war, auf welcher nach dem Zusammenbruche der antiken Welt durch Vermittlung der sich ab-

zweigenden Tochterreligion die neue Cultur sich aufgebaut hat, und dass trotz des Einschlages, der später aus der classischen Litteratur hinzugetreten ist, doch immer noch die ursprüngliche Geistesarbeit unserer grossen Vorfahren den wesentlichsten Anteil an der Basis der modernen Gesittung für sich in Anspruch nehmen kann." Als Triarier trat der Oberrabbiner Dr. M. Güdemann in Wien selbst auf den Kampfplatz mit der Schrift: „Neutestamentliche Studien (Sonder-Abdruck aus der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 37. Jahrgang), Breslau 1893, deren erster Teil ist: „Jüdische und christliche Nächstenliebe" (S. 1—12). Die beiden Schriften Güdemann's unterscheide ich durch I. II.

Ich bin kein Antisemit und will auch in diesem Handel weder die Wahrheitsliebe noch die christliche Nächstenliebe verleugnen. Aber gleichgültig kann es mir doch nicht sein, was der judenchristliche Chwolson (S. 78 f.) behauptet: „Die Quintessenz und der Kern der Lehren Christi besteht .... in der Vergeistigung der Religion, in dem Hinweis, dass die wahre Religion nicht in der Ausübung des Ceremonialgesetzes, sondern in der Liebe zu Gott und den Menschen bestehe. Wir werden weiter unten im Anhang [S. 87 f.] darauf hinweisen, dass diese Auffassung der Religion im Alten Testament sich findet und auch von den ersten rabbinischen Autoritäten vollkommen geteilt und gelehrt wird." S. 82: „Nicht wegen seiner Streitigkeiten mit Sadducäern und Pharisäern wird Jesus von 300 Millionen verehrt, sondern weil durch ihn eine neue Welt, eine neue Weltanschauung verkündigt wurde und mit ihm eine neue Culturepoche der Menschheit begonnen hat, und wenn auch seine Lehren von den besseren und edleren Pharisäern vor ihm geteilt und vorgetragen wurden, so waren es doch nicht diese, sondern Christus war es, durch den jene zur Geltung gelangt sind und ver-

wirklicht wurden. Über 50 Jahre lang hat man für die Einheit Deutschlands geschwärmt, gesungen und getrunken; aber wem gebührt das Verdienst, dieselbe verwirklicht zu haben: dem alten Jahn oder Bismarck"? Jesus also der erfolgreiche Mittler zwischen dem edleren Pharisäismus und der Menschheit. Ganz wie der eine von meinen jüdischen Gegnern das Christentum als die Vermittelung zwischen dem Judentum und der neueren Cultur darstellt.

Unsereinem giebt Chwolson (S. 81) den guten Rat, die grosse Frage über das Verhältnis der Lehren Christi zu denen des Judentums doch nicht mit stümperhaften Sprachkenntnissen und völliger Unkenntnis der betreffenden Litteratur lösen zu wollen. „Man male als Hintergrund das damalige Heidentum ......, dann lasse man die herrliche Gestalt Christi erscheinen und beschreibe, wie durch ihn und durch sein persönliches Wirken die ganze lasterhafte, verfaulte, gott- und rettungslose antike Welt zusammengestürzt und vernichtet und an ihrer Stelle eine neue Welt mit grossen erhabenen Lehren von einem gütigen, allwissenden und heiligen Gott, mit Lehren von wahrer Humanität, Keuschheit, Frömmigkeit, Gottergebenheit und Gottvertrauen, Lehren von einem trostreichen Jenseits u. s. w. aufgebaut wurde .... Dieses schöne Bild von der grossartigen und einzig in der Weltgeschichte stehenden Grösse Jesu Christi könnten unsere Gelehrten malen; denn die nötigen Farben dazu besitzen sie: Griechisch und lateinisch verstehen sie und das antike Leben um die Zeit Christi kennen sie gleichfalls." Solchen Rat bedauere ich nicht befolgen zu können. Zu der heidnischen Vorgeschichte des Christentums gehört auch das Wort des Isokrates Nikokles § 61: *ἃ πάσχοντες ὑφ' ἑτέρων ὀργίζεσθε, ταῦτα τοῖς ἄλλοις μὴ ποιεῖτε.* Und so steht es noch lange nicht, dass wir alles, was heutzutage jüdische und judenchristliche Gelehrte behaupten, ungeprüft annehmen sollten.

Aus dem Alten Testament hat Jesus Mt. 22,

37—40 die beiden grossen Gebote entnommen, in welchen das ganze Gesetz und die Propheten hängen. Das zweite lautet: *Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.* Dieses Gebot hat aber Lev. 19, 18 noch keineswegs den Sinn der Liebe des Mitmenschen, sondern vielmehr des israelitischen Volksgenossen. „Du sollst weder rachgierig noch nachträgerisch sein gegen die Söhne deines Volkes, sondern lieben deinen Genossen (לְרֵעֲךָ) wie dich selbst. Ich (bin) Jhvh.“ LXX: *καὶ οὐκ ἐκδικᾶταί σου ἡ χείρ, καὶ οὐ μηνιεῖς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν· ἐγώ εἰμι κύριος.* Dass רֵעַ hier den Volksgenossen bedeutet, ist so augenfällig, dass Güdemann keine Einwendung mehr erhebt. Selbst Hammerschlag gesteht von seiner Fassung des רֵעַ als des Mitmenschen, dass sie sich sprachlich bis zur Unwiderleglichkeit nicht beweisen lasse. Wir werden ja über die Grenzen des Landes, welches die Söhne des israelitischen Volkes besitzen, gar nicht hinausgeführt, wenn wir Lev. 19, 33. 34 weiter lesen: „Und wenn sich ein Fremder bei dir aufhält in eurem Lande, so sollt ihr ihn nicht bedrücken; wie ein Eingeborener aus eurer Mitte soll euch der Fremde sein, welcher sich bei euch aufhält, und du sollst ihn lieben wie dich selbst; denn Fremdlinge waret (auch) ihr im Lande Ägypten. Ich (bin) Jhvh euer Gott“. Ausserhalb des Landes giebt es wohl auch befreundete Völker, zu welchen das Deuteronomium 23, 8 die Ägyptier rechnet, aber auch befeindete, über welche Deut. 23, 3—7 schliesst mit den Worten: „Du sollst nicht suchen ihr Heil und ihr Wohl alle Tage deines Lebens in Ewigkeit.“ Hier mit Hammerschlag nur „einzelne, im Drange der Zeitverhältnisse (לְעוֹלָם!) entstandene praktische Bestimmungen“ zu finden, welche das grosse Princip der Nächstenliebe“ nicht aufgehoben oder verringert haben, ist eine verzweifelte Ausflucht. Der Ammoniter und der Moabiter gilt hier offenbar als kein רֵעַ. Den Zusammenhang des Christentums

mit dem Judentum wird auch auf diesem Gebiete kein unbefangener Christ leugnen. Aber den Fortschritt des Christentums über das Judentum wird auch keine jüdische Gelehrsamkeit widerlegen.

Vorbereitet war der Fortschritt von der Liebe des Volks- und Religions-Genossen zu der Liebe des Mitmenschen allerdings auch in dem Judentum. Lesen wir doch Tob. 4, 15 *καὶ ὃ μισεῖς μηδενὶ ποιήσῃς*. Schreibt doch Philo (bei Eusebius praepar. ev. VIII, 7, 5): *ἅ τις παθεῖν ἐχθαίρει μὴ ποιεῖν αὐτόν*. In der nächsten Vorzeit Jesu kommt namentlich R. Hillel in Betracht. Von ihm erzählt der Talmud b. Tract. Sabbat fol. 31a (bei Chwolson S. 74 f.): „Ein Heide kommt zu R. Schammai und sagt ihm: „Ich will zum Judentum übergehen unter der Bedingung, dass du mich das ganze Gesetz (כל התורה כולה) lehrst, während ich auf Einem Beine stehe.“ Schammai jagte ihn mit dem Stocke ärgerlich von sich.* Als er vor Hillel mit demselben Vorschlage kam, sagte ihm dieser: דעלך סני לחברך לא תעביד זו היא התורה כולה ואידך פירושה הוא זיל גמור, das was dir unangenehm ist, thue deinem Chaber nicht an: Dieses ist die ganze Lehre, alles Übrige ist nur die Erklärung dazu. Geh' und lerne.“

Ein Heide will das ganze Gesetz, d. h. wie Güdemann (II, S. 3 f.) und Chwolson (S. 79) behaupten, das Gesetz nebst den Propheten, die ganze jüdische Religion mit Einschluss der mündlichen Lehre lernen in der kurzen Zeit, da er auf Einem Beine steht. Die Antwort Hillel's habe ich nun so verstanden, dass er dem Heiden, welcher doch über die jüdische Religionslehre in aller Kürze belehrt sein will, als die einzige Hauptlehre darstellt die Verpflichtung, dem Genossen in der jüdischen Religion, zu welcher er doch übertreten will, nichts, was ihm selbst unangenehm ist, anzuthun. Und da der Heide doch das Gesetz lernen will, wozu ihn auch Hillel schliesslich auffordert, zog ich für חבר nach Jacob Levy's Neuhebr. und chald. Wörterbuch herbei die besondere Be-

deutung, nach welcher es im Gegensatze gegen den Idioten (עַם הָאָרֶץ) bezeichnet „den Genossen der Gelehrten und Frommen, welche sich von dem gewöhnlichen Volke fern hielten, eine strenge Pflichterfüllung befolgten und namentlich die Gesetze der levitischen Reinheit sowie die Entrichtung der Priester- und Leviten-Abgaben und dgl. sorgfältig beobachteten.“ Nicht als ob ich לחברך übersetzt hätte „doctori tuo“, sondern ausdrücklich „collegae tuo“, allerdings mit Hinweisung auf ὁ πολίτης, civis in der Bedeutung „Mitbürger.“ Für חבר in der Bedeutung „Nebenmensch“ vermisste ich die Belege. Hier sollte ich aber den Unterschied christlicher und jüdischer Nächstenliebe auch praktisch erfahren.

Für meine Fassung des חבר als Collegen trat mein hochgeehrter College C. Siegfried ein mit Verweisung auf Güdemann's eigene Worte (Quellenschriften S. VIII): „Der Ungelehrte Am-ha-arez, war verachtet, seinen Gegensatz und, wie schon der Ausdruck besagt, die eigentliche Gesellschaft bildete der Chaber. Dieser Klasse gehörten die hervorragenden Lehrer und Gesetzgeber an.“ So urteilte denn auch Siegfried: „Demnach umfasste Hillel's Nächstenliebe noch nicht einmal das gesamte jüdische Volk, geschweige die Heiden.“ Aber Chwolson bemerkt, ohne uns „schulmeistern zu wollen“: „Hilgenfeld und Siegfried wissen doch sicher, dass Chaber nicht blos der „Gelehrte“, sondern auch der „Nächste“ überhaupt und dann auch blos „ein Andrer“ heisst, in welcher letztere Bedeutung es auch sogar von **Tieren** gebraucht wird. So heisst es z. B. Mischnah, Tr. Baba Kamma, V, 4 שור שחיה מתכוין לחברו והכה את האשה, ein Ochs, der es auf seinen Chaber abgesehen (ihn mit den Hörnern zu verletzen) und eine Frau verletzt hat“ u. s. w. Bedeutet hier Chaber: ein Gelehrter? Ich denke nein.“ Ich kann es mir wohl denken, dass man einen stossenden Ochsen als Sinnbild mancher Gelehrten gebraucht, aber weniger einen gestossenen, was hier zutreffen würde. Und

ich denke, der Ochsen-Chaber, welchen ein Ochse zu stossen vorhat, wird insofern dessen Chaber sein, als er zu derselben Herde oder doch zu derselben Ortschaft gehört. Da liegt es doch nahe, „deinem Chaber“ in Hillel's Munde von demjenigen zu verstehen, welcher den betreffenden Heiden nach seinem Übertritte zum Judentum zum Religions-Genossen haben wird. Ich lese weiter: „Wollte Hillel wirklich das ausdrücken, was Hilgenfeld ihm in den Mund legt, so hätte er doch לחברא, dem Chaber, aber nicht לחברך, deinem Chaber, gesagt.“ Als ob ich etwas anderes meinte, als: „deinem Genossen“ (in dem Judentum, zu welchem du überzutreten im Begriffe bist). „Chaber wird daher auch in der rabbinischen Literatur niemals [aber in diesen Worten Hillel's] mit dem Pronominal-Suffix im Singular verbunden; es kommt nur mit diesem Suffix im Plural vor, חברינו, und dann heisst es nur: unser Genosse“ [also לחברך: deinem Genossen].

Hammerschlag hat sich nicht einmal die Mühe genommen, meinen zweiten Aufsatz zu beachten, sondern gleich nach dem Vorbilde R. Schammai's den Stock ergriffen, um mich wegen der Annahme einer „sprachlichen Monstrosität“ zu züchtigen und fortzujagen.

Güdemann (II) befolgt mehr den R. Hillel und lässt sich auf Belehrung ein. Auf Einem Beine stehend vernehme ich seine ganze Lehre, „dass חבר mit dem suffigirten Pronomen possessivum in dem mischnisch-talmudischen Sprachgebrauch, auch schon Kohel. 4, 10 immer nur den „Anderen“ bedeutet. Wer dieser Andere ist, welcher Kategorie er angehört, kann nur aus dem Zusammenhange, nicht durch das Wort, ersichtlich gemacht werden“ (S. 9). Alles, was der würdige Oberrabbiner sonst sagt, ist nur Commentar zu dieser Hauptlehre. Ich gehe und lerne. Schlage ich aber Kohel. 4, 10 auf, so finde ich „seinen Chaber“ in dem Sinne des Anderen in einem Zweibunde. Von einem Menschen-Paare wird gesagt: „Fallen sie, so richtet der Eine seinen Genossen auf“

(יָקִים אֶת־חֲבֵרוֹ). Hillel wird also mit „deinem Genossen“ keinen beliebigen, sondern einen mit dem zum Judentum übergetretenen Heiden näher verbundenen Menschen gemeint haben. Das ist, wenn er die Thora erst gelernt hat, der gleichfalls der Thora kundige Chaber[1]). Das ist, sobald der Heide zum Judentum übergetreten ist, der Religions-Genosse überhaupt. In dem Gebote Exod. 20, 16 „Du sollst nicht aussagen gegen deinen Genossen ein falsches Zeugnis“ giebt Onkelos לְרֵעֲךָ wieder durch בחברך, Pseudo-Jonathan durch בחבר. Bedeutet da חבר schon den Mitmenschen überhaupt? Auch wenn man das Wort nur in dem Sinne des רֵעַ Lev. 19, 18 von dem Volks- und Religionsgenossen versteht, ergiebt sich noch nicht die abschreckende Folgerung, „dass nach den Targumim die Ablegung eines falschen Zeugnisses nur dem Chaber gegenüber verboten sei.“ Das Verhalten gegen den Nichtchaber braucht nicht, wie bei den Zinsen Deut. 23, 20. 21, ausdrücklich berücksichtigt zu sein. In dieser Hinsicht genügte schon das Gebot Exod. 20, 7[2]). Güdemann (II, 30) führt 4 Stellen an, wo חבר mit dem Pron. poss. „jeden Anderen schlechtweg, also je nach dem Zusammenhange den Nächsten wie den Collegen (= Chaber)“ bedeute; „aber um den letzteren als solchen zu be-

---

[1]) Güdemann II, 4 giebt es zu, „dass jemand, der 'die ganze Thora durchaus' inne hat, auf den Chaber-Titel Anspruch machen kann“, was der auf Einem Fusse stehende Heide freilich im Augenblick noch nicht thun kann, aber in Aussicht hat. Güdemann (II, 9) giebt auch zu, dass im Talmud häufig חברו oder חבריו „Chaberim, Tannaiten, Collegen“ bedeutet, das ergebe sich aber nur aus dem Zusammenhange, womit ich ganz einverstanden bin.

[2]) Güdemann (II, 10 f.) kann allerdings anführen: Pesikta rabbati 21 (ed. Friedmann p. 108 b), dass die ganze menschliche Gesellschaft im Ebenbilde Gottes geschaffen sei, „deshalb sollst du gegen deinen Chaber (על חברך) kein falsches Zeugnis ablegen.“ Aber dass Onkelos und Pseudo-Jonathan den Meineid gegen Nicht-Juden gestattet hätten, behauptet ja niemand. Für uns handelt es sich überhaupt nur um Hillel vor Jesu.

zeichnen, ist die Weglassung des Pron. poss. unumgänglich notwendig". Werden wir aber wirklich über die Genossenschaft der Juden unter sich hinausgeführt, wenn wir lesen M. Bab. Kam. 8, 1: „Wer seinen Genossen (בחברו) verwundet, ist fünferlei schuldig zu ersetzen: den Schaden, den Schmerz, den Arztlohn, das Versäumnis und den Schimpf"? Das ist doch eine ganz innerjüdische Bestimmung. Ebenso Sabb. 10 b: „Wer ein Geschenk giebt seinen Genossen (לחברו), muss es ihm kundthun", Bab. mez. 59 a: Wer seinen Genossen (חברו) öffentlich beschämt, ist der ewigen Seligkeit verlustig". Ich frage, ob öffentliche Beschimpfung eines Nichtjuden wohl ebenso verurteilt werden sollte? Besonders wichtig ist Abot II 4 b, weil hier Aussprüche Hillels selbst angeführt werden, und der Ausdruck „deinem Chaber" durch den Zusammenhang sein Licht erhält: „Hillel sagt: Sondere dich nicht ab von der (jüdischen) Gemeinde (צבור) und vertraue nicht auf dich selbst (als Separatist) bis zum Tage deines Todes. Und nicht richte deinen Genossen (אֶת חֲבֵרְךָ), bis du gelangt an seine Stelle (לִמְקוֹמוֹ)." Da kann doch nur eine Stellung in der jüdischen Gemeinde gemeint sein, welche ein Volks- und Religionsgenosse bisher inne hatte. Von der Stellung eines heidnischen Beamten kann nicht die Rede sein. So wird sich wohl auch auf jeden Juden beziehen Abot I, 10: „Es sei deines Genossen (חברך) Ehre dir so lieb, wie die deine."

Es müsste wunderbar zugehen, wenn Hillel zu dem Heiden, welcher in die Genossenschaft des Judentums aufgenommen werden wollte, von jedem Menschen als dessen Genossen gesprochen haben sollte. Gerade der Zusammenhang entscheidet gegen diese Deutung. Hätte Hillel dem zum Übertritte geneigten Heiden antworten wollen: „Was dir unangenehm ist, thue deinem Nebenmenschen nicht an, dies ist die ganze jüdische Religion, alles Übrige nur Erklärung dazu", so würde er nicht geschlossen haben: „Geh' und lerne", sondern: „Geh' und lerne nicht" (die

Thora und ihre Auslegung). Hillel's Sinn würde eher sein: um deinem Mitmenschen nichts anzuthun, was dir selbst verhasst ist, welcher Grundsatz der Kern der jüdischen Religion ist, brauchst du dir die Schale ihrer Satzungen gar nicht mühsam anzueignen, magst du Heide bleiben. Gewiss hat Hillel einen Vorzug des Judentums vor dem Heidentum angenommen. Hätte er diesen Vorzug aber nur in den Grundsatz gesetzt, dass der Jude nichts, was ihm selbst unangenehm ist, dem Mitmenschen anthun soll, so würde die Schwierigkeit, alle Satzungen der Thora als blossen Commentar zu jenem Grundsatze anzusehen, ungleich grösser sein, als wenn er sie als blossen Commentar zu dem Grundsatze solches Verhaltens gegen den Volks- und Religions-Genossen ansah. Dann hätte er von dem Heiden die Antwort gewärtigen müssen, dass jener Grundsatz auch ohne den Ballast der übrigen Thora-Satzungen zu erreichen und auszuüben sei. Nur wenn Hillel den Vorzug des Judentums vor dem Heidentum in solches Verhalten der jüdischen Religions-Genossen zu einander setzte, konnte er dem Heiden, welcher eine Religions-Gemeinschaft dieser Art nicht hatte, zumuten, auch den weitläuftigen Commentar zu erlernen.

Ganz anders hat doch Jesus gelehrt Matth. 7, 12: *Πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* Aus Lev. 19, 18 hat er wohl von den beiden grossen Geboten entnommen das zweite: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*, mit dem Schlusse Matth. 22, 40: *ἐν ταύταις ταῖς δυσὶν ἐντολαῖς ὅλος ὁ νόμος κρέμαται καὶ οἱ προφῆται.* Aber eben bei diesem Gebote hat er die Beschränkung der Liebe auf den Volksgenossen ausdrücklich abgewehrt durch die Worte Matth. 5, 43. 44: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρήθη Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν Ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς καὶ διωκόντων.*

Die Liebe hat auch Hillel keineswegs beschränkt auf die Volks- und Religionsgenossen, vielmehr ausdrücklich erklärt Abot I, 12: „Sei von den Schülern Aharon's, liebend Frieden und verfolgend Frieden, liebend die Geschöpfe und sie führend zu der Thora“ (אוֹהֵב אֶת־הַבְּרִיּוֹת וּמְקָרְבָן לַתּוֹרָה). Als die Geschöpfe bezeichnet Hillel vor allem die Mitmenschen und fordert Liebe zu denselben, aber auch, dass man sie zu der Thora führen, also zu Religionsgenossen machen soll[1]). Ist das eine uneingeschränkte Liebe der Mitmenschen? Gewiss will Hillel ihr Bestes durch Zuführung zu der Thora. Dass die Liebe zu den Mitmenschen aber auch dann bleiben soll, wenn sie sich zu der Thora nicht führen lassen wollen, vollends solche Zuführung verhindern, hat Hillel mindestens nicht gesagt. „Das ist doch die reine Rabulisterei“! ruft Hammerschlag aus: Dass aber die Zuführung zu der Thora nicht ganz harmlos ist, lehren schon die versuchten Umdeutungen. Chwolson (S. 80) will die Thora nicht im Sinne des Gesetzes, sondern der Bildung und Gesittung verstehen, womit eine geringe Schätzung namentlich hellenischer Bildung ausgedrückt sein würde. Güdemann (II, 5) versteht die Thora als Lehre, was die Sache nicht wesentlich ändert. Der Mitmensch ist hier wohl schon Gegenstand der Liebe, aber auch des Bekehrungseifers. Und wenn das Christentum in dieser Hinsicht auch ähn-

---

[1]) Nach Berach. 17 b (bei Güdemann II, 11) pflegten die Rabbinen von Jamnia zu sagen: „Ich bin ein Geschöpf, und mein Genosse (חברי) ist ein Geschöpf, ich verrichte meine Arbeit in der Stadt, während er die seinige auf dem Lande verrichtet“ u. s. w. Diese Rabbinen lassen sich also herab, als „Geschöpfe“ dem Bauern, welchen sie hier als ihren Chaber beehren, gleich zu sein. Gewiss handelt es sich um jüdische Bauern, welche der Rabbine als Volks- und Religionsgenossen „seine Chaberim“ nennen mochte, abweichend von der sonstigen Bezeichnung als Amhaarez. Mit Heiden werden sich die Rabbinen von Jamnia wohl als „Geschöpfe“, aber nicht als Chaberim gleichgestellt haben.

lich denkt, so hat es doch voraus das grosse Gebot der Liebe auch des Feindes, selbst des Verfolgers.

Meine wohlgeprüfte, in Schrift und Wort seit Jahrzehnten vorgetragene Ansicht, dass Matth. 5, 43. 44 dem gangbaren jüdischen Begriffe des zu liebenden Nächsten als des Volks- und Religionsgenossen und des zu hassenden Nicht-Juden die schrankenlose Liebe der Feinde gegenüberstellt, meint Chwolson (S. 80 f.) zu widerlegen durch Verweisung auf Matth. 15, 22—27 (vgl. Marc. 7, 24—30) auch auf Matth. 10, 5. 6. Wie wenn die Liebe zu den Nicht-Juden umgestossen würde durch den Grundsatz Jesu, nur gesandt zu sein zu den verlorenen Schafen vom Hause Israel, an welche allein er auch seine nächsten 12 Jünger wies! Wie wenn Jesus nicht bei dem grossen Glauben der Kananäerin selbst eine Ausnahme machte! Wie wenn Jesus nicht schon durch die Anrede seiner nächsten Jünger als des Salzes der Erde, als des Lichtes der Welt (Matth. 5, 13. 14) auf die ganze Menschheit hinwiese!

Dass der רֵעַ oder חָבֵר noch keineswegs der Mitmensch als solcher ist, erhellt vollends aus der von Güdemann (I, 12 f.) mitgeteilten Überlieferung in Sifra zu 3 Mos. 19, 18, dass R. Akiba Lev. 19, 18 (du sollst lieben deinen רֵעַ wie dich selbst) für den grössten Fundamentalsatz in der Thora erklärte, wogegen sein Schüler Ben Azai sagte: „Dies ist das Buch der Entstehung des אָדָם (Gen. 5, 1) ist ein grösserer Fundamentalsatz als jener“.[1]). Und dass Jesus

---

[1]) Die Bedeutung „Nebenmensch“ für חבר wird eher widerlegt als bestätigt durch das von Güdemann (II, 12) schliesslich mitgeteilte Gebet Berach. 16 b: „Es möge dir wohlgefällig sein, Ewiger, unser Gott und Gott unserer Väter, uns zu bewahren vor Frechen und vor Frechheit, vor bösen Menschen (מאדם רע) und bösem Begegnis, vor böser Begier, vor bösen Genossen (מחבר רע), vor bösen Nachbaren (משכן רע), vor dem verderblichen Anstoss, vor hartem Gericht und hartem Gegner, mag er ein Bundesbruder (Israelit) oder kein Bundesbruder sein.“ Das Letzte auf alle in dem Gebete genannten

mit dem Gebote, selbst die Feinde zu lieben, über das Alte Testament und R. Hillel schlechthin hinausgeht, kann kein jüdischer Gelehrter widerlegen. Sehr bezeichnend sagt Hammerschlag: „Mir ist es immer als ein Vorzug unserer Gesetzgebung erschienen, dass sie nichts Unmögliches, nicht ein Gefühl von uns fordert, das einem der mächtigsten Triebe der Menschennatur, dem der Selbsterhaltung, so direct widerspricht." Giebt der jüdische Gelehrte mit diesem Geständnis nicht dem Geschrei unserer Antisemiten, welche die Selbsterhaltung gegen die semitischen Eindringlinge predigen, ein gewisses Recht? Mir kommt es nur darauf an, die Behauptung abzuweisen, dass Jesus über die Nächstenliebe nichts anderes gelehrt habe, als das Alte Testament und Weise des Judentums, wie R. Hillel. Muss ich in dieser Hinsicht Herrn Dr. Güdemann widersprechen, so muss ich ihm doch auch hier für manche Anregung und Belehrung dankbar sein.

---

## 2. Die dämonische Besessenheit bei Marcus.

Mit der anziehenden Schrift: „Medicinisches in der ältesten Kirchengeschichte" hat A. Harnack 1892 den 70. Geburtstag seines Schwiegervaters des Geh. Medicinalrats Prof. Dr. Thiersch in Leipzig gefeiert. E. Schürer hat nun an unsere Evangelisten, unter welchen der dritte als der Arzt Lucas (Kol. 4, 14) gilt, eine medicinische

Personen zu beziehen, finde ich verboten durch die vorhergehende Unterscheidung des bösen Menschen von dem bösen Genossen und Nachbaren. Wozu solche Unterscheidung, wenn der böse Genosse und Nachbar dem Betenden nicht näher ständen, als der böse Mensch? Gerade nach dem „bösen Menschen" kann doch nicht noch besonders der „böse Nebenmensch" genannt sein. Die Schlussworte werden sich nur auf den harten Gegner beziehen.

Frage gestellt in dem Aufsatze: „Zur Vorstellung von der Besessenheit im Neuen Testament“ (Jahrbb. f. prot. Theologie, 1892. IV, S. 632—640). Er beginnt mit der Behauptung, „dass Marcus nur psychische Krankheiten (wie Tobsucht und Epilepsie) als Wirkung der Besessenheit auffasst, während eine andere, dem Matthäus und Lucas gemeinsame Quelle [offenbar die Apostelschrift oder Urmatthäus, wie sie namentlich B. Weiss aufstellt] auch körperliche Gebrechen, wie Stummheit, Blindheit und Verkrümmung des Rückgrates, auf dämonische Einwirkung zurückführt.“ So würde die synoptische Zweiquellen-Theorie, welche ich kürzlich (in dieser Zeitschrift XXXVI, 1, S. 1—56) wieder bestritten habe, durch einen ebenso gelehrten und gründlichen als bedächtigen Forscher gar medicinisch gestützt werden.

Schon der Anfang des Marcus muss jedoch bedenklich machen. Bei Marcus 1, 21—28, von welchem Lucas 4, 31—37 nur durch Voranstellung der Verwerfung Jesu in Nazaret (4, 16—30) wesentlich abweicht, tritt Jesus zunächst öffentlich auf an einem Sabbat in der Synagoge zu Kapernaum. Die Lehre Jesu, welche hier gar nicht mitgeteilt wird, hat denselben Erfolg, wie die grosse Bergrede bei Matthäus[1]). Da schreit in der Synagoge ein Mensch in unsauberem Geiste: „Was haben wir (Dämonen) mit dir zu schaffen, Jesu von Nazaret? Du kamst, uns zu verderben. Ich weiss [oder: wir wissen], wer du bist, der Heilige Gottes.“ Bei seinem ersten öffentlichen Auftreten wird Jesus nach seinem höheren Wesen sofort erkannt von einem Dämon. Aber Jesus bedroht ihn: „Verstumme

---

[1]) Mt. 7, 28. 29 *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.* Mc. 1, 22 *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.* Nur wer sich in der Marcus-Hypothese geradezu verrannt hat, kann es glauben, dass der 1. Evangelist für die grosse Bergrede diese Schlussbemerkung aus dem zweiten, welcher die Bergrede gar nicht bietet, entnommen habe.

und fahre aus von ihm“ (dem Menschen). Der unsaubere Geist zerrt den Menschen und fährt aus mit lautem Geschrei, wie es bei Marcus auch sonst (3, 11. 5, 7. 9, 26) geschieht. Schürer findet es schon hier „völlig sicher, dass die Erkrankung psychischer Art war, und zwar in hochgradiger Form, Tobsucht oder Epilepsie .... Trotz der Kürze der Beschreibung sieht man doch, dass es sich um eine psychische Krankheitsform handelt. Der gewaltsame letzte Ausbruch ist die Krisis, welche der Heilung unmittelbar vorhergeht“. Hochgradig kann aber gerade Marcus die Tobsucht oder Epilepsie (welche mir schon an sich nicht rein psychisch erscheint) nicht gedacht haben, da er den Besessenen in die Synagoge zugelassen sein lässt. Dafür, dass in der Synagoge nichts Ungehöriges vorkam (vgl. Luc. 13, 14), also kein hochgradig Tobsüchtiger oder Epileptischer Eingang fand, hatte doch der Archisynagog zu sorgen [1]. Bei der kühnen Vorstellung eines Besessenen in der Synagoge [2] scheint sich Marcus um das Medicinische und Gesundheitspolizeiliche wenig zu kümmern. Ihm kommt es nur darauf an, dass Jesus bei dem ersten öffentlichen Vortrage seiner Lehre von einem Dämon als der, welcher er ist, erkannt und bezeichnet wird [3], und dass er seine Lehre, welche Marcus nicht einmal ausführt, beglaubigt durch die Obmacht über die Dämonen (vgl. m. Evv. S. 127). Nach der Austreibung

---

[1] Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüd. Volkes im Zeitalter J. Chr. IV, 366. Mindestens müsste man eine ähnliche Vorkehrung erwarten, wie für Aussätzige ein besonderer Verschlag hergerichtet ward (ebdas. II, 376).

[2] Matth. 12, 9 f. (vgl. Mc. 3, 1 f. Luc. 6, 6 f.) bringt in die Synagoge wohl einen Menschen mit verdorrter Hand, aber keinen Besessenen, wie Marcus und Lucas.

[3] Bei Matthäus sagt wohl schon der Versucher zu Jesu wiederholt: „Wenn du Sohn Gottes bist“ (4, 3. 6), aber erst die Dämonischen bei den Gadarenern reden ihn geradezu an: „Sohn Gottes“ (8, 29).

des Dämon (gleich viel, ob er den Menschen nur seelisch oder auch leiblich geplagt habe) staunt das Volk und sagt: „Was ist dies? Eine neue Lehre! Nach (göttlicher) Vollmacht gebietet er auch den unsauberen Geistern, und sie gehorchen ihm"! Die Kunde von Jesu als dem Gebieter der Dämonen verbreitet sich sofort in der ganzen Umgegend von Galiläa.

Noch an demselben Sabbat lässt Marcus, 1, 29—34 Jesum die im Fieber bettlägrige Schwiegermutter des Petrus an der Hand fassen und heilen, so dass sie (bei Tische) aufwartet. Als es dann Abend geworden ist, bringt man zu ihm *πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας καὶ τοὺς δαιμονιζομένους .... καὶ ἐθεράπευσεν πολλοὺς κακῶς ἔχοντας ποικίλαις νόσαις καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλεν καὶ οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια ὅτι ᾔδεισαν αὐτὸν* [*Χριστὸν εἶναι*]. Das ist dieselbe Unterscheidung dämonischer Besessenheit von eigentlichen Krankheiten, wie bei Matthäus 8, 16: *ὀψίας δὲ γενομένης*[1]) *προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς, καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν.* Aber während Matthäus (8, 17) als den Zweck dieser Thätigkeit Jesu die Erfüllung des Prophetenwortes Jes. 53, 4 hervorhebt; ist dem Marcus die Hauptsache das Wissen der Dämonen, dass Jesus der Christus ist, was Jesus den Dämonen auszusagen wehrt. Bei Lucas 4, 41 wird die Äusserung den Dämonen erst hinterher gewehrt. Wie der Dämon des Besessenen in der Synagoge, so kennen bei Marcus also auch die vielen Dämonen in anderen Besessenen von Kapernaum Jesum als Messias, was Jesus ihnen zu sagen wehrt. Seiner Heilung von allerlei Krankheiten geht zur Seite die Austreibung vieler Dämonen, ja, hat das entschiedene Übergewicht. Denn die Austreibung

---

[1]) Nichts zwingt uns, hier den Abend nach einem Sabbat, wie Mc. 1, 32, anzunehmen. Nach dem Mittagessen genügt der gewöhnliche Abend.

der Dämonen erscheint geradezu als die andere Seite der Thätigkeit Jesu neben seiner Lehre[1]).

Die Therapie von Krankheiten und die Behandlung von Dämonen hält Marcus auch 3, 10. 11 auseinander, aber so, dass er hier nicht einmal Austreibung der Dämonen, sondern nur ihre laute Anerkennung Jesu als Sohn Gottes und Jesu Verbot, ihn offenbar zu machen, berichtet: *Πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἅψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας. Καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντα ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. καὶ πολλὰ ἐπετίμα αὐτοῖς, ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήσωσιν.* Erst Lucas, welcher 6, 17—19 seine Ebenen-Rede Jesu einleitet, lässt hier die von unsauberen Geistern Belasteten von Jesu geheilt werden, bietet aber gerade den für Marcus so bezeichnenden Zug nicht, dass die unsauberen Geister Jesum anschrieen als Sohn Gottes und von ihm bedroht wurden, ihn nicht offenbar zu machen. Matthäus hat hier lediglich Krankenheilungen Jesu, und das Verbot Jesum offenbar zu machen ist gerichtet an das Volk, welches Jesu folgt, da er nach dem Vernichtungsratschluss der Pharisäer entweicht, 12, 15. 16: *ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν· καὶ ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας, καὶ ἐπετίμησεν αὐτοῖς, ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήσωσιν.* In dieser Zurückziehung Jesu findet der 1. Evangelist wieder den Zweck einer Erfüllung des Prophetenwortes, und zwar Jes. 42, 1—4. Die einfache Darstellung des Matthäus erscheint gesteigert bei Marcus, welcher das übermenschliche Wissen der Dämonen

---

[1]) Mc. 1, 39 *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν καὶ τὰ δαιμόνια ἐκβάλλων.* So setzt Mc. 3, 15 auch den Beruf der Apostel in das *κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια*, vgl. 6, 7. Beide Seiten der apostolischen Wirksamkeit werden unterschieden von dem Medicinischen der Krankenheilungen Mc. 6, 13 *καὶ ἐξελθόντες ἐκήρυξαν ἵνα μετανοῶσιν καὶ δαιμόνια πολλὰ ἐξέβαλλον καὶ ἤλειφον ἐλαίῳ πολλοὺς ἀρρώστους καὶ ἐθεράπευον.*

um Jesus als Christus und das Verbot seiner Äusserung auch hier anbringt. Den Vernichtungsratschlag der Pharisäer, zu welchen er bereits die Herodian r (vgl. Mt. 22, 16. Mc. 12, 13) hinzufügt, lässt auch Marcus 3, 6 vorhergehen Auch lässt er Jesum mit den Jüngern wegziehen an den (galiläischen) See. Dahin folgt Jesu aber bei Marcus 3, 7. 8 (vgl. Luc. 6, 17) eine grosse Menge von Galiläa, Judäa, Jerusalem, Idumäa, Transjordanien, der Umgegend von Tyrus und Sidon, angezogen durch den Ruf seiner Thaten. Wie Marcus 1, 22 den Schluss der künstlichen Einrahmung der Bergrede (Mt. 7, 28. 29) gebracht hat, so bringt er hier also deren Anfang, womit für Unbefangenen das wahre Verhältnis des Matthäus und des Marcus schon hinreichend kundgegeben ist [1]).

Geht Marcus mit der wiederholten Darstellung, dass Jesus den Dämonen, welche von Menschen Besitz ergriffen haben, wehrte, ihn als Christus oder Sohn Gottes kund zu machen, über Matthäus hinaus, so hat er doch die Grundlage dieser Vorstellung, dass solche Dämonen als übermenschliche Wesen Jesum nach seinem höheren Wesen kennen, wenigstens an einer Stelle gemein mit Matthäus. Auf dem Gebiete der Gadarener lässt schon Mt. 8, 28—34 zwei Besessene Jesu begegnen, welche aus den Grabmälern hervorkommen, so grimmig, dass niemand durch diesen Weg vorübergehen konnte. Sie schreien Jesum an: „Was haben wir mit dir zu schaffen, Sohn Gottes? du kamst hierher, um vor der Zeit (des Gerichtes) uns zu quälen.“ Die Bitte der Dämonen, sie, wenn er sie austreibe, wenigstens in eine nicht ferne Schweineheerde zu senden, wird gewährt. Marcus 5, 1—20 lässt wohl anstatt eines Besessenen-Paares einen einzigen Besessenen

[1]) Die Marcus-Hypothese mutet uns wirklich die Vorstellung zu, dass der 1. Evangelist, um die Bergrede einzurahmen, aus dem Marcus-Evg., welches dieselbe gar nicht bot, für den Anfang (Mt. 4, 23—25) den Marcus 3, 7—12, für den Schluss Mc. 1, 22 geplündert habe.

Jesu begegnen, aber malt dessen Zustand weiter aus und lässt denselben, nicht zum Vorteil der Klarheit, von einem Teufel Legio oder von einer Teufel-Legion besessen sein [1]), so dass er oder der Dämon bald als Einer (5, 7) redet, bald von der Einheit zur Vielheit übergeht (5, 9). Die Tobsucht des Besessenen (in den Bergen, nicht in einer Synagoge) recht auszumalen, hinderte den Marcus nichts. Die Teufel-Legion lässt er (5, 10) bitten, nicht aus dem Lande geschickt zu werden, weil er sie in der heidnischen Landschaft heimisch denkt. Lucas (8, 26—39) folgt wesentlich dem Marcus, lässt aber (8, 31) die Teufel-Legion bitten, nicht in den Abgrund (der Verdammnis) geschickt zu werden. Die Tobsucht schildert Marcus ärger als Matthäus, aber nicht blos nach der psychischen Seite, so dass der Besessene schreiend sich selbst mit Steinen zerschlägt, sondern gerade nach der Seite leiblicher Kraft, welche alle Fuss- und Handfesseln zerreisst (5, 4. 5), wogegen Matthäus 8, 28 das Besessenen-Paar noch einfacher darstellt.

Über die Besessenheit der Tochter des kananäischen Weibes sagt Mt. 15, 21—28 nichts Näheres, steht aber gar nicht im Wege, wenn Schürer aus der schliesslichen Bemerkung des Marcus 7, 24—30, dass das Weib bei seiner Rückkehr den Dämon ausgefahren, die Tochter auf dem Lager liegend fand, auf geistige Störung des Mädchens zurückschliesst.

Bei dem besessenen Knaben (Mt. 17, 14—21. Mc. 9, 14—29. Luc. 9, 37—43) ist es geradezu rätselhaft, wie Schürer die Behauptung aufstellen kann, dass Marcus als Wirkung der Besessenheit nur psychische Krankheiten auffasse, nicht, wie Matthäus und Lucas, auch körperliche Gebrechen, wie Stummheit u. dergl. Matthäus führt die Mondsucht des Knaben auf eine besonders schlimme Besessenheit zurück. Der Dämon, durch dessen Austreibung

[1]) Entsprechend der Zahl von ungefähr 2000 Schweinen, in welche die Teufel-Legion fährt (Mc. 5, 13).

Jesus den Knaben heilt, gehört zu einer Art, welche nur durch Gebet und Fasten auszutreiben ist. Häufig fällt der von ihm besessene Knabe in das Feuer und das Wasser. Marcus sagt nichts von Mondsucht, nennt aber einen unreinen Geist der Stummheit und Taubheit (9, 17. 25), führt also ausdrücklich ein leibliches Gebrechen auf dämonische Einwirkung zurück. Diesen Zustand, welcher von Kindheit an bestanden habe, malt er auch hier weiter aus. Der Dämon der Taubstummheit zerrt den Knaben, so dass er schäumt, mit den Zähnen knirscht und erstarrt, wie er sich denn vor Jesu schäumend wälzt. „Den stummen und tauben Geist“ bei Marcus hat Schürer wahrlich nicht ausgetrieben durch folgende Bemerkung: „Bei den plötzlichen Ausbrüchen fällt er [der Knabe] wohl auch ins Feuer oder ins Wasser (9, 22). In der Regel ist der Kranke dabei sprachlos (9, 17. 25). Nur bei der Austreibung schreit der Dämon, worauf dann der Knabe erschöpft wie tot daliegt (9, 26)“. Darf man sich so etwas erlauben in maiorem gloriam Marci? Unbedenklich macht Schürer τὸ πνεῦμα τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν (Mc. 9, 17. 25) zu einem Geiste, welcher den sonst redenden Knaben bei plötzlichen Anfällen „in der Regel sprachlos“ macht, aber bei der Austreibung einmal laut aufschreit. Durch solche Gewaltthat gewinnt er das Ergebnis: „Es sind demnach nur hochgradige psychische Erkrankungen, welche bei Marcus als Folge der Besessenheit aufgefasst werden. Bei allen anderen Krankheiten und Gebrechen wird ein solches Hereinwirken der unheimlichen dämonischen Gewalten ins menschliche Leben nirgends angedeutet und sicher nirgends angenommen“. Wenn irgendwo, so hat Marcus vielmehr gerade hier das leibliche Gebrechen der Taubstummheit auf das unheimliche Walten eines Dämon zurückgeführt.

Es beruht also auch nicht auf dem geringsten Grunde, wenn Schürer einen wesentlichen Unterschied des Marcus von Matthäus und Lucas darin wahrnimmt, dass diese Evangelisten auch Erkrankungen nicht-psychischer Art als

Besessenheit aufgefasst haben. Matthäus lässt 9, 32—34 einen stummen Besessenen zu Jesu gebracht werden, welcher den Dämon austreibt, so dass der Stumme redet. Das Volk wundert sich, weil so etwas noch niemals geschehen sei in Israel. Aber die Pharisäer sagen: „Durch den Oberen der Dämonen treibt er die Teufel aus.“ Auf denselben Vorgang bezieht auch Schürer Mt. 12, 22 f., wo ein zugleich blinder und stummer Besessener, von Jesu geheilt, redet und sieht. Das Volk staunt, aber die Pharisäer sagen: „Dieser treibt die Teufel nur aus durch Beelzebul, der Teufel Oberen“. Der blinde und stumme Besessene des Matthäus ist ganz gleichartig mit dem taubstummen Besessenen des Marcus. „Besonders merkwürdig“, mag es sein, aber ungleichartig ist es nicht, wenn Lucas 13, 10—17 auch Verkrümmung des Rückgrates als unmittelbar durch den Satan, welcher ja schon den Hiob geplagt hat, herbeigeführt darstellt.

Bei dem Sohne oder Knechte des Hauptmanns von Kapernaum (Mt. 8, 5—13. Luc. 7, 2—10) kann auch Schürer keine sichere Entscheidung darüber gewinnen, ob eine Erkrankung nicht-psychischer Art als Besessenheit aufgefasst sei.

Dagegen kann auch Schürer es nicht verschweigen, dass Marcus zuweilen (7, 32—37. 3, 22—26), und zwar gerade bei Stummheit [richtiger: Taubstummheit] und Blindheit, Jesum auch das medicinische Mittel des Speichels anwenden lässt, wovon Matthäus und Lucas nichts sagen. „Also nicht durch Austreibung eines Dämon, sondern eher durch Anwendung natürlicher Mittel (wenn auch nicht ausschliesslich durch solche) werden hier körperliche Gebrechen geheilt.“ Gerade diese Züge hat aber längst die Wette mit vollem Rechte zu dem Mysteriösen gerechnet, was Marcus den Heilungen leiht (vgl. 6, 13). Die Wundermacht Jesu, welche Matthäus noch durch Wort und Berührung wirken lässt, streift bei Marcus schon an Wunderkunst an.

Das Wissen der Dämonen um das wahre Wesen Jesu, welches Matthäus nur einmal erwähnt, hat Marcus allgemeiner ausgeführt und mit der Unterdrückung seiner Äusserung ausgestattet, die einfache Wundermacht Jesu schon zu einer Art von Wunderkunst fortgebildet, welche gerade in medicinischer Hinsicht Bekennde erregen muss.

---

## 3. Zu dem griechischen Texte des Hermas-Hirten.

Von der Athos-Handschrift des Hermas-Hirten, welche jetzt als cod. G(regorianus) bezeichnet werden kann, besitzt die akademische Bibliothek in Leipzig drei Blätter, von welchen die beiden ersten Mand. XII, 4, 8 p. 57, 1 meiner Ausgabe von 1887 ἔσομαι μεθ' ὑμῶν bis Sim. VIII, 4, 3 p. 75, 13 ἕκαστος, das dritte Sim. IX, 15, 1 p. 93, 11 — λωσσόν μοι bis Sim. IX, 30, 3 p. 101, 25 ε[ἰ] δὲ enthalten. Für das Vorhergehende und das dazwischen Liegende hatte man seit 1863 bis Mand. II, 6 p. 35, 14 (ζήσεται) nebst einigen Brocken den cod. Sinaiticus und zwei Abschriften, eine (L²), welche dem Constantin Simonides entrissen und zuerst von Constantin Tischendorf herausgegeben war, eine andere (L³), welche der erstere Constantin zusammen mit jenen 3 Blättern an die Universitäts-Bibliothek in Leipzig verkauft hatte, zuerst herausgegeben von R. Anger und W. Dindorf. L³ galt als ein Machwerk des Simonides, bis J. Dräseke des Geächteten Ausgabe des griechischen Hermas-Schlusses von 1859 aus unverdienter Nichtbeachtung hervorzog. A. Harnack (Theol. Lztg. 1887, 7) war sofort fertig mit der Verwerfung dieses „elenden Machwerks", konnte mich aber nicht abschrecken, durch diesen Fund, welcher sich mir zwar keineswegs als der ächte Text, aber durchaus nicht als Macherei des Simonides herausstellte, Hermae

Pastorem graece integrum ambitu zum erstenmal herauszugeben (1887).

Inzwischen hatte Herr Prof. Dr. Spyr. P. Lambros (oder Lampros) in Athen auf dem Athos in dem Gregorios-Kloster die 6 Blätter der Hermas-Handschrift (G), welche Simonides dort abgeschrieben haben wollte ($L^3$), aufgefunden und 1883 abschreiben lassen. Die Vergleichung dieser Handschrift mit der Harnack-Gebhardt'schen Ausgabe gab J. Armitage Robinson heraus (Cambridge 1888). So meinte er wirklich die Urschrift für die Abschrift $L^2$ aufgefunden zu haben, obwohl diese Abschrift in mehr als 600 Stellen von G abweicht. Diese Abweichungen sollten teils aus Flüchtigkeit, teils aus Mutwillen des Simonides herrühren, dessen reine Fälschung augenscheinlich die Abschrift $L^3$ und der griechische Schluss des Hermas seien. Was ich den Lesern dieser Zeitschrift (1889. I, S. 94—107) über das Verhältnis von G zu $L^{2.3}$ sachlich darlegte, wird auch von Lampros, welchem ich den Aufsatz alsbald zuschickte, tot geschwiegen.

Am 12. Juli 1893 erhielt ich durch die Güte des Hrn. Lampros einen Aufsatz: *Ὁ ἁγιορειτικὸς κῶδιξ τοῦ Ἑρμᾶ* in der *εἰκονογραφημένη ἑστία, ἐν Ἀθήναις* vom 27. Juni 1893. Die Zuversicht der Behauptung wird auch hier nicht auf Gründe oder Entkräftung der Gegengründe gestützt, sondern auf eine photographische Wiedergabe der Vorderseite des 7. Blattes von G, nämlich Sim. VIII, 4, 3 von *τὰς ἰδίας ῥάβδους* bis Sim. VIII, 9, 4 *διψυχήσασι διὰ τὰς* (p. 182, 11—192, 12 der Gebhardt-Harnack'schen, p. 75, 13—79, 7 meiner Ausgabe von 1887). Man muss leiblich sehr gute Augen haben, um die kleine Schrift zu lesen, aber geistig sehr befangen sein, um die beiden Abschriften $L^{2.3}$ auf diese Urschrift zurückzuführen. Habe ich für Unbefangene auch längst den Sachverhalt dargelegt, so ist es doch nicht überflüssig, die Beharrlichkeit, mit welcher die Gegner sich gegen Gründe verschliessen, auf diesem Blatte zu beleuchten.

Sim. VIII, 8, 4 p. 78, 20—22 liest man in G: *ἐξ αὐτῶν μετενόησαν καὶ ἀπῆλθον εἰς τὸν πύργον κατοικεῖν· πολλοὶ δὲ ἀπέστησαν εἰς τέλος τοῦ θεοῦ· οὗτοι τὸ ζῆν εἰς τέλος ἀπώλεσαν.* Vulg.: ex his igitur multi egerunt poenitentiam atque in turri habitare coeperunt. et multi a deo in perpetuum recesserunt. hi igitur in totum amiserunt vitam. Es könnte nur Flüchtigkeit sein, weshalb diese Worte in $L^2$ (auch $L^3$) fehlen, wenn diese Handschriften aus G geflossen wären. Sim. VIII, 9, 3 p. 79, 2. 3 bietet G: *ἀπέστησαν ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔπραξαν τὰς πράξεις τῶν ἐθνῶν,* bestätigt durch vulg.: a deo destiterunt nationum facinoribus et operibus servientes, pal.: a deo destiterunt gentium factis operibusque servientes, aeth.: et dominum dereliquerunt et opera gentium fecerunt. Wären nun $L^{2.3}$ Abschriften von G, so müsste es aus reinem Mutwillen entstanden sein, dass $L^{2.3}$ bieten: *ἐδιψύχησαν μὴ ἐλπίζοντες σωθῆναι διὰ τὰς πράξεις τῶν ἐθνῶν.*

Aus Flüchtigkeit und Eigenmächtigkeit meint auch Lampros die mehr als 600 Abweichungen der Hs. $L^2$ von G erklären zu können. Dass diese Abweichungen oft genug das Richtige bieten, und durch den cod. Sinaiticus wie durch andere Zeugen bestätigt werden, verschweigt er, ohne sich um meine Nachweisungen zu kümmern. Dass Simonides gefälscht hat, leugnet niemand, aber dass es keineswegs immer gefälscht hat, lehren schon die übrigen Schriften, welche er 1859 herausgegeben hat. Die Krone von allem ist die beharrliche Andichtung, deren Widerlegung für Leser meiner betr. Schriften überflüssig ist, dass Herr Dr. Dräseke und ich den griechischen Schluss des Hermas, wie er ist, für ursprünglich hielten.

Die beiden Simonides-Handschriften sind nun einmal nicht aus dem Athos-Codex (Gregorianus) geflossen, nicht einmal aus einer einzigen, sondern aus zwei verschiedenen Handschriften. Diese können sich an Alter und Wert freilich nicht messen mit der Berliner Papyrus-Handschrift, welcher wir zwei Bruchstücke des griechischen Hermas

verdanken (vgl. diese Zeitschrift 1892. I, S. 127. 128). Aber nicht einmal der am wenigsten ursprüngliche L[3], welchem der griechische Schluss verwandt ist, darf, trotz A. Harnack's verdienstlichem Werke (Gesch. d. altchristl. Literatur bis Eusebius, 1893, S. 50, wo alle Gründe fehlen), für wertlos erklärt werden.

---

XIV.

# Unedirte Scholien zu den Reden Gregors von Nazianz

Von

Professor Dr. E. Norden in Greifswald.

Die Reden und Gedichte Gregors von Nazianz sind bekanntlich bald nach dem Tode ihres Verfassers in dem christlichen Jugendunterricht eifrig verwertet und auch von Erwachsenen viel gelesen worden. Die Gedichte, die in der überwiegenden Mehrzahl (mit nur zwei Ausnahmen) in antiken Metren abgefasst sind, scheinen verhältnismässig nicht so viel Erklärer gefunden zu haben; ihnen bereitete die gleichzeitig mächtig aufstrebende rhythmische Kirchenpoesie um so mehr Concurrenz, weil man in dieser Hymnendichtung ein ganz neues, specifisch christliches Element sich glänzend entfalten sah, während die in antiken Bahnen weiter wandelnden Gedichte eines Apollinarios und Gregorios in ihrer äusseren Form sowohl wie in ihrem durch jene teilweise bedingten inneren Gehalt viel zu sehr an eine Epoche erinnerten, die man für längst überwunden und deren unzeitgemässe Weiterführung man für verwerflich helt.[1]). Dagegen sah man in den Predigten des ge-

[1]) Vgl. z. B. Hieronymus ep. 22, 29 'nec tibi diserta multum velis videri aut lyricis festiva carminibus metro ludere'. S. auch einige Andeutungen bei Ludwich in 'Königsberger Studien' I (1887) p. 76 f.

waltigen Redners lange Zeit das unerreichte Ideal christlicher Rhetorik: es ist bekannt, dass seit Tatian die christlichen Schriftsteller sich offen oder versteckt in unversöhnlichen Gegensatz zu den heidnischen Rhetoren zu stellen liebten, aber trotz alledem konnten sie sich von deren damals allgemein dominirendem Einfluss nicht freimachen; im Gegenteil: wie der grosse Origenes zum Teil in Anlehnung an Philo die wissenschaftliche Bibelerklärung in formalen und sachlichen Principien ganz nach dem Vorbilde der alten alexandrinischen Homerexegese gestaltete, deren letzte Spuren man noch in den Bibel-Commentaren der lateinischen Kirchenväter wiederfinden kann, so erkannte man schon früh, dass die rhetorische Vorbildung auf Grund der alten und probaten, wenn auch nicht immer ganz ehrlichen Vorbilder der Heiden viel zu grosse Bedeutung für die Praxis habe, als dass es geraten gewesen wäre, sich durch ein Aufgeben derselben in einen bedenklichen Nachteil gegen die damals ebenfalls in eignem Interesse Propaganda machenden heidnischen Redner und Schriftsteller zu setzen. Daher der eigentümliche innere Widerspruch, dass z. B. Lactantius mit Bewusstsein jenes für die damalige Zeit wirklich musterhafte Latein schreibt, offenbar weil die 'divinae institutiones' auch nach dieser Richtung dem heidnischen Lesepublicum (und für dieses sind sie in erster Stelle berechnet) keinen Anlass zu hämischem Tadel geben sollten, dass dagegen später Hieronymus ebenfalls mit ausgesprochener Absicht in seinen Bibel-Commentaren ganz schmucklos und ohne jegliche rhetorische Kniffe zu schreiben sich bemüht, um, wie er sagt, die Einfachheit der Sprache der h. Schrift auch seinerseits zum Ausdruck zu bringen.[1]) Dieser innere

---

[1]) Hieronymus spricht sich darüber an sehr vielen Stellen aus, z. B. 'comm. in Zachar.' l. III praef. (vol. 25 col. 1571 Migne), 'comm. in Jesaiam' praef. (vol. 24 col. 22), am ausführlichsten und interessan-

Zwiespalt erscheint sogar öfters bei einer und derselben Persönlichkeit: z. B. eifert Tatian 'or. ad Graec.' c. 26 (p. 28, 15 ff. Schwartz) mit unerhörter Heftigkeit, die ohne Zweifel ein Ausfluss persönlicher Verbitterung ist, gegen die an den kleinlichen Vorschriften der Rhetoren festhaltenden Heiden, aber trotzdem bewegt er sich ganz in denselben Bahnen, freilich so, dass man ihm die künstliche Erlernung dieser Regeln anmerkt, ähnlich wie dem Aristeas (oder Aristaios), der ebenfalls glaubt, wunderschönes Griechisch zu schreiben, wenn er mit weit übertriebener Pedanterie den Hiatus meidet. So nun auch, nur in höchster Vollendung, Gregor von Nazianz. Die Angriffe auf die Rhetoren besonders in den Reden gegen Kaiser Julian strotzen von unglaublichen Beleidigungen und auch sonst hebt er öfters hervor, dass er ganz natürlich, ohne jeden rhetorischen Aufputz rede: Thatsache aber ist, dass es sicher nicht unter den christlichen, vielleicht nicht einmal unter den heidnischen Rednern jemanden gibt, der mit so grosser und in ihrer Art wirklich bewundernswürdiger Technik und Raffinirtheit die Gesetze der antiken Rhetoren beobachtet wie grade Gregor: das war die Folge seiner Vorbildung, die er uns im Alter mit oft ungerechter Bitterkeit so anschaulich geschildert hat, und diese Thatsache war so offenbar, dass im Altertum die christlichen Verfasser von Lehrbüchern der Rhetorik ihre Musterbeispiele aus den Reden Gregors wählten; er war wie in andrer Beziehung so auch in der Technik der Rede ein kanonischer Schriftsteller, und wie man sich rühmen konnte, in Lactantius einen christlichen Cicero zu besitzen, so behauptete man, die Reden Gregors ständen über denen des

---

testen im 21. Brief (an Damasus). Und trotzdem hatte auch er, wie fast alle bedeutenden Kirchenschriftsteller, eine sehr gründliche rhetorische Vorbildung genossen (vgl. ausser dem berühmten Traum auch ep. 48, 13), die er trotz aller Bemühungen und trotz seines inneren Ringens nie ganz verläugnet hat.

Demosthenes: für die Christen war er nicht bloss ὁ θεολόγος sondern auch ὁ ῥήτωρ[1]).

Um einen solchen Schriftsteller für den Jugendunterricht brauchbar zu machen und auch dem Erwachsenen das Verständnis der vielen formell wie inhaltlich schwierigen und dunkeln Stellen zu erleichtern, machte man sich früh an die Erklärung, die nun mit dem ganzen Apparat der aus heidnischen Autoren gewonnenen Gelehrsamkeit geführt wurde. Einige bisher unbekannte Proben derselben habe ich im 27. Bande des 'Hermes' (1892) veröffentlicht; hier beabsichtigte ich ein paar Beispiele rein theologischer Scholien vorzulegen, die meines Wissens bisher noch nicht veröffentlicht sind; eine vollständige Sammlung alles Wissenswerten dieser Art, was in diesen Scholien enthalten ist, konnte nicht in meiner Absicht liegen, weil mir oft das Kriterium fehlte, um die Spreu vom Weizen zu scheiden.

Die von mir benutzten Handschriften, deren genauere Beschreibung ich a. a. O. gegeben habe, sind folgende:

1. Codex Monacensis 34 ($M^1$) geschrieben i. J. 1551, in Grossfolio auf Papier.
2. Codex Monacensis 204 ($M^2$) geschrieben saec. XIII, in Kleinfolio; Bombycinus.
3. Codex Oxoniensis (O) collegii Beatae Mariae Magdalenae n. 5 saec. XI in Kleinfolio; Bombycinus.

Aus dem 2. habe ich mir keine theologischen Scholien notirt. — Ich setze nun jedesmal zunächst die betreffenden Worte Gregors, darauf die zugehörige Erklärung hin.

1. Or. 21 c. 23 *οἱ μὲν ἐξωθούμενοι τῶν θρόνων ἀδίκως.*
O 86r *Εὐστάθιος Ἀντιοχείας, Βασίλειος Ἀγκύρας, Κύριλλος Ἱεροσολύμων καὶ ὁ πρὸ τούτου Μάξιμος καὶ Ἀθανάσιος καθαιρεθέντες ὡς ἐπ' ἐγκλήμασιν.*

[1]) Vgl. die ausführliche σύγκρισις beider von dem byzantinischen Rhetor Johannes Doxopatres dem Sikelioten (saec. XI) in Bekker's Anecdota Graeca vol. III p. 1447 adn.

2. Or. 21 c. 26 ἴστε τὴν κάμηλον ἐκείνην καὶ τὸν ξένον φόρτον καὶ τὸ καινὸν ὕψος καὶ τὴν πρώτην περίοδον, οἶμαι δὲ καὶ μόνην, τὰ μέχρι καὶ νῦν τοῖς ὑβρισταῖς ἀπειλούμενα.

O 87ᵛ τοιαῦτα δηλαδὴ οἷα Γεώργιος πέπονθε σὺν αὐτῇ κατακαυθεὶς τῇ περιαγούσῃ καμήλῳ ὑπὸ τῶν ζηλωτῶν τῆς ὀρθοδοξίας κατά τινας. ἔνιοι δὲ ὑπὸ τῶν Ἑλλήνων φασὶ τοῦτο πεπονθέναι τὸ τοῦ Σεράπιδος ἄδυτον ἀνακαθαίροντα καὶ τὰ μυστήρια τούτων στηλιτεύοντα, ὡς ἐκκλησίαν ἐν τῷ τόπῳ τούτῳ τὸν Γεώργιον ἐπιχειροῦντα οἰκοδομεῖν.

3. Or. 30 c. 2 ἔστι γὰρ ἐν μὲν αὐτοῖς ἐκεῖνο καὶ λίαν πρόχειρον τὸ „Κύριος ἔκτισέ με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ" (prov. 8, 22). πρὸς ὃ πῶς ἀπαντησόμεθα; οὐ Σολομῶντος κατηγορήσομεν; οὐ τὰ πρὶν ἀθετήσομεν διὰ τὴν τελευταίαν παράπτωσιν; οὐχὶ τῆς σοφίας αὐτῆς ἐροῦμεν εἶναι τὸν λόγον τῆς οἷον ἐπιστήμης καὶ τοῦ τεχνίτου λόγου, καθ' ὃν τὰ πάντα συνέστη;

*M*¹ 368ʳ sq. (O 246ᵛ) Σολομῶντος κατηγορήσομεν] ὡς οὐ σοφῶς, ἀλλ' ἐσφαλμένως εἰρηκότος κτιστὴν εἶναι τὴν θείαν σοφίαν οὐδὲ τῆς σοφίας τῆς οἷον ἐπιστήμης λέξομεν εἶναι τὸν λόγον, ὥς τινες τῶν πατέρων. τῆς γὰρ λογικῆς ἐπιστήμης ἔφασαν εἶναι τοὺς λόγους καὶ τοῦ τεχνίτου λόγου, καθ' ὃν ὀρθὸν λόγον[1]) τὰ πάντα συνέστηκεν. καὶ γὰρ πρὸς αὐτοῦ οἱ ἐν Νικαίᾳ μετὰ καὶ[2]) Εὐσεβίου ἀντέλεγον πρὸς τοὺς ἐναντίους, τὴν σύμφρασιν οὕτω ποιούμενοι τῶν ῥητῶν· „Κύριος ἔκτισέν με" καὶ μετ' ὀλίγον „Κύριος ἐποίησεν χώρας καὶ ἀοικήτους" καὶ ἑξῆς μέχρι τοῦ „ἡνίκα ἡτοίμαζεν τὸν οὐρανὸν[3]), συμπαρήμην αὐτῷ". τίς ἡ σοφία; φασίν·[4]) τίνι συμπαρῆν; τῷ κτίσαντι τὸν οὐρανὸν κυρίῳ καὶ τὰ πάντα. τίς κύριος ἔκτισεν καὶ ἡτοίμασεν ταῦτα; δηλαδὴ ὁ υἱὸς καὶ λόγος. „τῷ λόγῳ γάρ, φησὶν ὁ Δαυίδ, κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν". εἶτα „ἐγὼ ἤμην, ᾗ καὶ[5])

---

[1]) λόγον nach πάντα *M*¹. Die Worte ὀρθὸν λόγον sind vermutlich zu ὃν beigeschrieben von einem, der wusste, dass der τεχνίτης λόγος nach stoischer Terminologie identisch sei mit dem ὀρθὸς λόγος.
[2]) καὶ fehlt in *O*. [3]) ὑποὐρανὸν (sic!) *O*, dann ὑπ von derselben Hand getilgt. [4]) φησι *O*. [5]) καὶ fehlt in *M*¹.

προσέχαιρεν", ὥστε, φασίν, ἕτερος ὁ κτίζων καὶ ὁ ἑτοιμάζων καὶ ἑτέρα ἡ συμπαροῦσα σοφία, ᾗ καὶ προσέχαιρεν. τίς; ὁ μετὰ ταῦτα ἐπὶ τῆς γῆς ὀφθεὶς καὶ τοῖς[1]) ἀνθρώποις συναναστραφείς, ὥστε, φασίν, περὶ ταύτης ὁ λόγος τῆς ὑπὸ τοῦ κυρίου προευτρεπισθείσης[2]) καὶ ἐν πᾶσι τοῖς ἐν σοφίᾳ κτίσμασι κατανεμηθείσης καὶ δὴ καὶ[3]) τῷ ἀνθρώπῳ δοθείσης.

3. Or. 30 c. 17 (über den Namen Gottes bei den Juden).

*M*¹ 377ᵛ sq. (*O* 255ʳ) ἐγράφετο δὲ ἀφωρισμένοις γράμμασι, τοῖς δὲ ἰὼθ ἄλφ οὐαὺθ ἦθ, ὃ καὶ τετράγραμμον καλεῖται. τοῦτο δὲ τὸ „ὤν" παρὰ μὲν Ἑβραίοις αἰδ[4]), παρὰ δὲ Σαμαρίταις ἰαβὲ[5]) λέγεται.

4. Or. 31 c. 2 τὸ μὲν οὖν ἐπιμελῶς ἐξετάζειν, ποσαχῶς ἢ τὸ πνεῦμα ἢ τὸ ἅγιον . . . νοεῖται . . . ., ἑτέροις παρήσομεν, οἳ καὶ ἑαυτοῖς καὶ ἡμῖν ταὐτὰ[6]) πεφιλοσοφήκασιν, ἐπεὶ καὶ ἡμεῖς ταὐτὰ[7]) ἐκείνοις.

*M*¹ 382ᵛ (*O* 259ʳ) εἰσὶν δὲ οὗτοι Βασίλειός τε[8]) ὁ μέγας, τυχὸν δὲ καὶ ἄλλοι, οἱ περὶ τὸν Νύσης Γρηγόριον καὶ τὸν Μοψουεστίας Θεόδωρον περὶ τῶν αὐτῶν γεγραφότες ὑποθέσεων.

5. Or. 42 c. 7 „ζηλῶ τοὺς παραζηλοῦντας" (Deut. 32, 21).

*O* 182ʳ ἡ μίμησις τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡ θερμὴ πρὸς ταῦτα ζέσις καὶ διάθεσις ζῆλος λέγεται· ἔστι δὲ ὅτε καὶ τὸ ἐναντίον σημαίνει ὥσπερ ἐνταῦθα· τὸ γὰρ ζηλῶ καὶ παραζηλῶ, νῦν ἀντιπαρακείμενον τῷ δοξάζειν, πρὸς τὴν ἐναντίαν καθορᾷ διάνοιαν, τὸ ἀτιμοῦν καὶ τιμωρεῖσθαι κατὰ τὴν Ὠριγένους ἐξήγησιν ἐν ᾠδῇ β'.

6. Or. 42 c. 9 ὡς Ἰωάννης διδάσκει με διὰ τῆς ἀποκαλύψεως.

*O* 183ᵛ ἐκ τοῦ μὴ προσκεῖσθαι τῷ πατρὶ τῶν ἐπιθέτων τὰ γνωρίσματα, τοῦ εὐαγγελιστοῦ ἀποστόλου καὶ θεολόγου καὶ ἠγαπημένου, ἐπειράθησάν τινες τὴν ἀποκάλυψιν ἀθετεῖν ὡς μὴ τοῦ εὐαγγελιστοῦ, ἄλλου δέ τινος εἶναι Ἰωάννου. καὶ οὐ θαυμαστόν, ἐπεὶ τῶν παλαιῶν οὐκ ὀλίγοι τοῦτο πεπόνθασι, τοῦ

---

[1]) τοῖς fehlt in *O*. [2]) προσευτρεπισθείσης *M*¹. [3]) καὶ fehlt in *O*. [4]) ἀΐδιον *O*. [5]) ἰαβεὸν *O*. [6]) ταὐτὰ statt ταῦτα Kaibel. [7]) wie Anm. 6. [8]) τε fehlt in *O*.

καταλόγου τῶν ἱερῶν ἐξορίζοντες γραμμάτων. Διονύσιος μέντοι ὁ Ἀλεξανδρείας „ἀθετῆσαι μέν, φησίν, οὐκ ἂν τολμήσαιμι τὸ βιβλίον πολλῶν αὐτὸ διὰ σπουδῆς ἐχόντων, μείζονα δὲ τῆς ἐμαυτοῦ φρονήσεως τὴν ὑπόληψιν τὴν περὶ αὐτοῦ λαμβάνων κεκρυμμένην εἶναί τινα καὶ θαυμασιωτέραν τῆς καθ' ἕκαστον ἐκδοχῆς ὑπολαμβάνω [1]." τούτοις θαυμάζειν [2]) μὲν καὶ τὴν γραφὴν οὐκ ἀθετεῖν ἔφη, ἐκ δὲ τοῦ χαρακτῆρος ἄλλου τινος, ἀλλ' οὐ τοῦ ἀποστόλου εἶναι τεκμηριοῦται τὸν λόγον. οὕτως μὲν οὖν ἐκ τῶν μυστηρίων καὶ τῶν ἐν αὐτῇ θείων ἐννοιῶν ὑμνουμένης οὐκ ἄξιον ἐκ μόνης ἰδέας λόγων καὶ χαρακτῆρος τοσοῦτον λόγον διαγράφεσθαι, ἐπεὶ καὶ ῥητόρων καὶ συγγραφέων καὶ αὐτοῦ τούτου τοῦ πατρὸς οὐκ ὀλίγους λόγους εἴδους ἕνεκα διαφέροντος οὐ περιγράψομεν [3]).

7. Or. 29 c. 1 μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μέχρι τριάδος ἔστη.

O 231r καὶ ὁ θεοφάντωρ Διονύσιος „τῷ μὲν κινεῖται, φησί, τῷ δὲ κινεῖ· ὡς μὲν ἔρως ὑπάρχων καὶ ἀγάπη κινεῖται, ὡς δὲ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητὸν κινεῖ πρὸς ἑαυτὸ πάντα."

---

XV.

# Der synodale Kampf im Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts in den Jahren 853 bis 860.

Von

Lic. theol. **Albert Freystedt**, Diakonus zu Walschleben (Prov. Sachsen).

Am 22. April 853 versammelten sich die westfränkischen Bischöfe zu Soissons zu einer Synode, auf der Hinkmar die bekannten Beschlüsse gegen die von Erzbischof Ebo ge-

[1]) τὴν καθ' ἕκαστον ἐκδοχὴν ὑπολαμβάνων die Hs. [2]) θαυμάζει die Hs. [3]) διαφέροντας περιγράψομεν die Hs.

weihten Reimser Kleriker veranlasste und ihre Absetzung erzielte. Hier war es auch, wo Gottschalk's Kerkermeister Abt Halduin von Hautvilliers wegen ungesetzlicher Vornahme von Weihen seiner priesterlichen Würde entkleidet wurde. So günstig sich diese Versammlung in ihrem ganzen Verlaufe für Hinkmar zeigte, vermied derselbe es doch, die Prädestinationsfrage hier zur Verhandlung zu bringen; ja er scheint damals überhaupt noch nicht die Absicht gehabt zu haben, die Sache zum Gegenstand synodaler Verhandlung zu machen, sonst wäre er vielleicht auf der unmittelbar nachfolgenden Synode von Chiersey nicht so gänzlich unvorbereitet gewesen.[1]) Dass die Zusammensetzung der Synode Hinkmar davon abgehalten habe, weil hier Männer wie Rothad von Soissons, Prudentius, Wenilo, Chorbischof Richbold, Abt Lupus zugegen waren[2]), ist

---

[1]) op. I 230: In quibus verbis, si aliquam syllabam non autem sensum immutavimus, non per studium, neque per arrogantiam accidit, sed quia librum ejusdem beati Prosperi prae manibus non habuimus, et spatium ut adferri valuisset, instantia Christianae devotionis vestrae (Caroli) cogente ... obtinere nequivimus; op. I 303: Instantia devotionis domni et christianissimi Karoli principis coacti, qui librum illius prae manibus non habuimus, quantum ad memoriam nobis venit, et brevitas temporis et subitanea compulsio permisit, hoc Capitulum humilitas vestrae intelligentiae delibavit.

[2]) W. Borrasch (der Mönch Gottschalk von Orbais. Thorn 1868) S. 45/46. Wenn Schrörs (Hinkmar von Reims 1884) S. 126 sagt, dass hier keinesfalls ein einstimmiger Beschluss in Hinkmars Sinne zu erwarten gewesen wäre, weil hier Männer der verschiedensten theologischen Richtung zugegen waren, so ist dagegen zu bedenken, dass ja selbst ein Prudentius zu Chiersey nachmals Hinkmars Ansicht unterschreiben musste, und auch zu Soissons war Hinkmars mächtiger Gönner König Karl zugegen; andererseits hätte es ja auch eines einstimmigen Beschlusses für Hinkmar gar nicht bedurft. Und wenn Borrasch a. o. O. S. 46 behauptet, Hinkmar wollte lieber auf einer Synode, wo fast nur ihm ergebene Bischöfe seiner Diöcese anwesend waren, diese Angelegenheit vorbringen, so stimmt damit nicht, dass Hinkmar zu Chiersey unvorbereitet ist, als der König ihn daselbst zur Aufstellung seiner Glaubenssätze auffordert; cf. vorhergehende Bemerkung.

nicht wohl glaubhaft. Uns unbekannte Gründe[1]) waren es, die Hinkmar dies anrieten.

Mit einem Teile seiner Bischöfe ging König Karl, der Hinkmar damals sehr gewogen war, und jedenfalls dessen dogmatische Ansicht teilte, nach der Pfalz Chiersey[2]), wo Gottschalk vor vier Jahren verurteilt war, und gab Veranlassung[3]), dass hier vier Artikel in Sachen der Prädestinationsfrage aufgestellt wurden: der König, der gegen die Grossen seines Landes eine feste Stütze für seine Regierung an der Geistlichkeit suchte und dem daher am inneren Frieden der Kirche gelegen sein musste[4]), wollte durch diese Entscheidung kraft königlichen Machtspruchs dem Zwiespalt innerhalb der Kirche ein Ende machen. Hinkmar wurde mit ihrer Abfassnng beauftragt. Völlig unvorbereitet und ohne dass ihm Zeit gelassen wurde, einige Studien dazu zu machen, gehorchte er dem Drängen des Königs. Ihm selbst konnte es nur höchst erwünscht sein, wenn der König auf diese Weise durch sein Machtgebot dem Streit ein Ende setzen wollte: eine gewichtigere Antwort auf die gegen ihn veröffentlichten Schriften konnte es für ihn nicht geben als des Königs Gebot. Eilends brachte er darum folgende vier Artikel der Versammlung in Vorlage[5]):

---

[1]) Hefele, Conciliengesch. IV. 1860. S. 178 vermutet, dass die Synode auch ohne den Prädestinationsstreit schon Geschäfte genug hatte. Mauguins Verdächtigungen gegen Hinkmar weist Hefele ib. 177 zurück.

[2]) Annal. des Prudentius Mon. SS. I 447; Gambs, vie et doctrine de Godescalc. Strassbourg 1837 p. 10: en mai 853.

[3]) Neander, KG. IV 454, Gambs a. o. O. p. 10 halten irriger Weise Hinkmar für den Veranlasser dieser Synode wie der dort aufgestellten Artikel; ersterer mit der Begründung, dass Hinkmar, da die Zahl seiner Gegner immer bedeutender wurde, denselben eine kirchl. Autorität habe entgegensetzen wollen.

[4]) so Gaudard, Gottschalk moine d'Orbais ou le commencement de la controverse sur la prédestination au IX. siècle. St. Quentin 1887. p. 48.

[5]) Harduin, Act. Conc. T. V 18; Mansi XIV 920/1; Heri op. I. Praef.; cf. die kürzere Fassung in den Reichsannalen ad a. 853. SS. I 447.

1. Der allmächtige Gott erschuf den Menschen gerecht, ohne Sünde mit einem freien Willen und setzte ihn ins Paradies, damit er in der Heiligkeit und Gerechtigkeit verharre. Der Mensch aber sündigte durch seine verkehrte Willensentschliessung und fiel, und seitdem wurde das Menschengeschlecht ein durch und durch sündiges. Der gute und gerechte Gott aber erwählte sich aus der sündigen Masse vermöge seiner Präscienz einige, welche er durch seine Gnade zum ewigen Leben bestimmte und diesen hat er das ewige Leben vorherbestimmt. Von den übrigen aber, welche er nach seinem gerechten Urteil in der sündigen Masse zurückliess, sah er voraus, dass sie umkommen würden, nicht jedoch bestimmte er sie zum Untergang; nur die ewige Strafe bestimmte er ihnen voraus, weil er gerecht ist. Und so kann man nur von einer Prädestination reden, einer „praedestinatio ad donum gratiae“ oder „ad retributionem justitiae“.

2) Den freien Willen haben wir im ersten Menschen verloren, aber durch Christum wiederum erhalten; wir haben demgemäss einen freien Willen zum Guten, der von der Gnade unterstützt wird, und einen freien Willen zum Bösen, der von der Gnade verlassen ist; einen freien Willen aber haben wir, weil er durch die Gnade befreit und durch die Gnade von der Verderbnis geheilt ist.

3) Der allmächtige Gott will, dass alle Menschen ohne Ausnahme selig werden, aber nicht alle werden wirklich selig; dass aber einige selig werden ist Gottes Gnade, dass andere verloren gehen, ist ihre eigene Schuld.

4) Wie kein Mensch ist, gewesen ist oder sein wird, dessen Natur nicht in Christo Jesu, unserem Herrn, angenommen wäre, so ist auch kein Mensch, ist keiner gewesen, oder wird sein, für welchen er nicht gelitten hätte, freilich nicht alle werden durch das Geheimnis seines Leidens erlöst. Dass aber nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden, bezieht sich nicht auf die Grösse und den Umfang des Lösegeldes, sondern auf den Theil der Un-

gläubigen, welche nicht glauben mit dem Glauben, welcher durch die Liebe wirksam ist. Denn der Becher des Heils, welcher bereitet ist aus unserer Schwachheit und der göttlichen Kraft, hat zwar in sich die Kraft, Allen zu nützen, aber wenn er nicht getrunken wird, hat er keine heilende Wirkung.

Diese Artikel fanden den Beifall der Versammlung; der König selbst unterschrieb sie und veranlasste auch die übrigen Theilnehmer der Synode, ein Gleiches zu thun[1]). Man hat ohne Grund versucht, diesen Artikeln ihr Recht als Synodalbeschlüssen streitig zu machen und sie als ein persönliches Machwerk Hinkmars hinzustellen, dem eine synodale Bestätigung ermangelte[2]); doch abgesehen davon, dass Hinkmar ihnen synodales Ansehen zuschreibt[3]), betrachten sie vor allem auch Hinkmars Gegner als von einer Synode erfolgt[4]).

Unter den zu Chiersey versammelten Bischöfen befand sich auch Bischof Prudentius von Troyes, der schon verschiedentlich für die augustinische Lehre die Feder ergriffen hatte. Es war nicht seine eigene Ansicht, die in den vier Artikeln von Chiersey zum Ausdruck kam; gleichwohl unterschrieb aber auch er dieselben, jedenfalls aus Furcht vor dem mitanwesenden König[5]). Sobald er je-

1) Annal. SS. I 447: Carolus ... quattuor capitula ... propria subscriptione roboravit.

2) so Mauguin II 273.

3) Hinkmar sagt, op. I 4, die Artikel seien episcopali diffinitione und synodali judicio erfolgt.

4) Remigius (Bibl. Patr. max. XV p. 702) in seiner Schrift „de tenenda s. scripturae (veritate“ c. 1) und Canon IV der Synode von Valence; cf. Gess, Merkwürdigkeiten aus d. Leben u. d. Schriften Hinkmars. Göttingen 1806. S. 36, Schröckh, KG. XXIV 96.

1) Hinkmar berichtet op. I 118. 204, Prudentius habe unterschrieben. Mauguin II 277 bezeichnet dies als eine Lüge Hinkmars. Doch dagegen bemerkt Schröckh KG. XXIV 97 u. Gess, a. o. O. S. 36, dass Hinkmar diesen Vorwurf, dass Prudentius gegen seine Unterschrift dieser Artikel später in vier Artikeln auftrat, nicht habe erheben können, falls Prudentius seine Unterschrift nicht

doch die Versammlung verlassen hatte und sich freier erklären konnte, gab er seiner Abneigung gegen diese vier Artikel unverhohlen Ausdruck und setzte ihnen andere vier Artikel entgegen[1]: 1) Der freie Wille ist an Adam durch Schuld seines Ungehorsams verloren, durch Christum aber wiederhergestellt, so jedoch, dass die völlige Wiederherstellung erst im Jenseits erfolgt und wir daher immer der göttlichen Gnade zu jeglichem guten Werk bedürfen und wir ohne dieselbe nichts Gutes denken noch thun können; 2) Gott hat von Ewigkeit nach seinem unerforschlichen Ratschluss Einige durch seine Gnade zum Leben vorherbestimmt und Andere durch seine unerforschliche Gerechtigkeit zur Strafe prädestinirt, weil er von beiden vorhergesehen, was er als Richter künftig thun werde; 3) Christus hat sein Blut für alle Gläubigen vergossen, nicht aber für die, welche niemals an ihn geglaubt haben noch auch glauben werden; 4) Gott macht alle selig, welche er will; deshalb erstreckt sich sein Heilswille nicht auf die, welche nicht selig werden.

Diese vier Artikel schickte Prudentius, weil am persönlichen Erscheinen durch Krankheit behindert, durch einen Presbyter seiner Kirche, Arnold[2]), an die noch im Jahre 853 zu Paris zusammentretende Provinzialsynode[3])

---

gegeben hätte, da er sonst leicht durch die Mitglieder der Versammlung und Prudentius selbst der Lüge hätte geziehen werden können — mit vollem Rechte.

[1]) Bibl. Patr. max. XV 597. Mauguin II 279 u. p. 2. 176.

[2]) Wiggers, Zs. f. hist. Theol. 1859 S. 542 sagt fälschlich, der Presbyter hiesse Aeneas; s. Bibl. Patr. XV 597, Mauguin II p. 2, 176.

[3]) Hefele a. o. O. S. 180 sagt, diese Synode fand entweder zu Paris oder Sens statt. Doch scheint aus Lupi ep. 98 u. 99 (Bibl. Patr. XV 34) hervorzugehen, dass sie zu Paris stattfand; so auch v. Norden, Hinkmar Erzb. v. Rheims S. 86. Schrörs a. o. O. S. 138 f. u. 274 A 3. setzt diese Synode von Paris, auf der Prudentius protestiert, ins Jahr 856. Dagegen setzen sie 853 Mauguin II 278 f., Wiggers a. a. O. S. 479, Hefele a. o. O. S. 179 f.,

des Sprengels von Sens, die sich mit der Ordination des neuerwählten Bischofs Aeneas von Paris befassen sollte. In seinem noch erhaltenen Schreiben an die Synode entschuldigte sich Prudentius wegen seines Nichterscheinens und erklärte, dass er nur zu der Ordination eines solchen Bischofs seine Zustimmung gebe, welcher katholisch denke und sich zu den von ihm aufgestellten vier Capiteln durch Namensunterschrift bekenne. Thue er solches nicht, so gebe er keinesfalls seine Zustimmung, und er rate Niemand, es zu thun.

Die Synode unter dem Vorsitz eines Wenilo, der schon früher durch Auszug der 19 Cap. aus des Scotus Buch sich für die strengere Richtung mittelbar erklärt hatte, gab den Artikeln des Prudentius ihre Beistimmung [1]). Da Aeneas die Weihe anstandslos [2]) empfing, müssen wir annehmen, dass er die geforderte Unterschrift geleistet habe. Erzbischof Wenilo übergab diese Artikel dem Aeneas, der

v. Noorden a. o. O. S. 86, Gfrörer KG. III 2. 877 u. Gesch. d. Karol. I 241 (letzterer verlegt sie nach Sens). Gegen Schrörs spricht, dass die Artikel des Prudentius einen strengeren Augustinismus vertreten, als z. B. die Canones von Valence, die Prudentius hier noch nicht zu kennen scheint, dass sie die dem Pelagius entgegengesetzten Seiten des Augustinismus scharf hervorheben und dass ihr Ton noch ein scharfer und feindseliger ist: das aber weist auf eine frühere Zeit des Kampfes als 855.

[1]) So Mauguin II 281/2 mit sehr wahrscheinlichen Gründen. Wiggers a. o. O. S. 543, Hefele a. o. O. S. 181, Gfrörer, KG. III 2. 878 behaupten, Wenilo habe aus Furcht vor dem Könige es nicht gewagt, den Wunsch des Prudentius zu erfüllen. Sollte dies aber bei einem Manne zutreffen, der wenige Zeit später in offenem Aufruhr gegen seinen König stand und ohne Furcht vor dessen Rache ins Lager der Vaterlandsfeinde überging?

[2]) op. I 21 berichtet Hinkmar die erfolgte Weihe des Bischofs Aeneas von Paris. Und Lupus sagt in einem Briefe (ep. 99 Bibl. Patr. XV 34): Ordinationi autem ejus (Aeneae) subscripsimus concorditer universi, mithin muss auch Prudentius seine Zustimmung gegeben haben, der es gethan haben wird nur nach Erfüllung seiner gestellten Bedingung, seine Artikel zu unterschreiben; so auch Usher de Gothesc. Hist. 1662 p. 253; Cellot, Gothesc. Praed. Hist. Paris 1655 p. 281 bestreitet, dass Aeneas unterschrieben habe.

sie alsbald an den König weitergab[1]) und durch dessen Vermittlung kamen sie alsdann auch zu Hinkmars Kenntnis und erregten dessen Unwillen im höchsten Masse[2]). Hinkmar hatte gehofft, durch die Artikel von Chiersey, die auf des Königs Gebot erfolgten, würde der Streit eine für ihn günstigere Wendung nehmen, wenn nicht gar seinen Abschluss finden: nun musste er gewahren, dass auf des Prudentius Veranlassung eine ganze Kirchenprovinz sich gegen ihn erklärte, ohne Rücksicht auf des Königs Wunsch und Willen; ja, man stand nicht an, den König selbst durch Übermittelung der fraglichen Artikel von seiner Seite abzuziehen zu suchen. Und niemals hat Hinkmar dem Prudentius das vergeben können. Die Erbitterung zwischen den beiden wurzelte immer tiefer; Prudentius ging so weit in seinem Hass gegen Hinkmar, dass er sogar die in seinem Sprengel gelegenen Reimser Parochianen denselben entgelten liess, unbekümmert um Hinkmars Vorstellungen[3]), bis schliesslich der König vermittelnd eingriff[4]).

Hinkmar hielt es damals für geraten, eine Erwiderung auf diesen Angriff des Prudentius vorläufig nicht zu geben; wir wissen nicht, aus welchen Gründen.

Schrörs behauptet (a. a. O. S. 140), „Hinkmar würde die Antwort auf die Thesen des Prudentius nicht lange schuldig geblieben sein, wenn nicht die politischen Verwicklungen seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch genommen hätten." Ich meine, Hinkmar wollte sich damals

---

[1]) op. I 26.

[2]) op. I 20 f.

[3]) Flod. 3. 21 p. 518: Prudentio ep. Trecassino pro ecclesiis sedis Remensis in ipsius episcopatu sitis, quas ille aliter tractabat, quam episcopali conveniret aequitati (Hincmarus scripsit).

[4]) Flod. 3, 18 p. 508: Item scribit ad eundem regem collectionem quandam multarum auctoritatum de ecclesiis et capellis contra dispositionem Prudentii Trecassini episcopi. cf. das erste von Gundlach aus einer Handschrift (Nr. 141) der Universitätsbibliothek zu Leyden edierte Schreiben Zs. f. KG. X. 1888. S. 92—145, ein in dieser Angelegenheit vom König veranlasstes Gutachten.

immer nocht nicht direct in den Streit einlassen; das zeigen uns die Artikel von Chiersey, die er nur auf Veranlassung des Königs aufstellte, ohne dass dabei seine Person hervortrat; das zeigt ferner sein erstes Werk „de praedestinatione", das er, erst durch den König aufgefordert, anfertigte. Der Mann, der so schnell die Feder zu führen wusste und der unter den schwierigsten Zeitverhältnissen mächtige Werke ins Dasein rief (sein zweites Werk de praedestinatione schrieb er 859—860, wo Verwicklungen mancherlei Art ihn mehr denn je in Anspruch nahmen: Königs Ludwigs Sache war noch nicht erledigt, Lothars Angelegenheit war in ein hochgradiges Stadium eingetreten und der Kampf mit Rothad und dem Papst warf seine ersten Schatten schon voraus), hätte recht wohl antworten können, wenn er nur gewollt hätte. Hat er doch sein erstes Werk de praedestinatione, nach Umfang ein „ingens volumen", in der Zeit Herbst 856 bis Anfang 857 verfertigt, als in Aquitanien seine Hilfe dringend begehrt wurde und die dortigen Angelegenheiten ihn jedenfalls höchst in Anspruch nahmen.

Es sollte nicht bei diesem einen Widerspruch gegen die Artikel von Chiersey bewenden. Die Kirche von Lyon, die sich schon wiederholt als Streiterin für den strengen Augustinismus erwiesen hatte, nahm, nachdem ihr die Artikel von Chiersey durch Gegner Hinkmars mit der Aufforderung dieselben zu wiederlegen, behändigt waren[1]), darin Veranlassung, alsbald eine eingehende und scharfe Kritik derselben zu geben. Sie that es in dem „Libellus de tenenda immobiliter Scripturae sanctae veritate et sanctorum Orthodoxorum Patrum authoritate fideliter sectanda[2]), welche Schrift zwar anonym als im Namen der Lyoner Kirche in die Öffentlichkeit trat, deren Verfasser aber höchst

[1]) Bibl. Patr. XV 702: Pervenit ad nos, id est ad Ecclesiam Lugdunensem, quaedam schedula studio fidelium et bonorum virorum . . . in nostram notitiam perlata, atque ut ad eam sedulo respondere deberemus attentius commendata.

[2]) ib. p. 701—718. Mauguin II. p. 2. pag. 178—230.

wahrscheinlich Remigius ist, der sie im Einbenehmen mit seinem Klerus nach vorgängiger Beratung veröffentlichte[1]).

Die Abfassung dieser Schrift fällt in die Zeit nach dem Concil von Chiersey (Mai 853) und vor dem Concil von Valence (Januar 855), vielleicht in den Ausgang des Jahres 853.

Im Eingang berichtet Remigius, es wären von wohlmeinenden und um das Wohl der Kirche besorgten Männern an die Lyoner Kirche vier von einer bischöflichen Versammlung aufgesetzte Artikel gesandt mit der Aufforderung, dieselben zu widerlegen. Man habe in denselben bei reiflicher Erwägung eine Beeinträchtigung der christlichen Wahrheit und kirchlichen Lehre erblicken müssen, und darum es für nötig erachtet, der gegebenen Aufforderung zur Widerlegung Folge zu leisten.

Im Folgenden geht nun Remigius die Capitel von Chiersey der Reihe nach durch und sucht an der Hand der hlg. Schrift und der Kirchenväter Schritt für Schritt das Irrige ihrer Behauptungen zu erweisen.

Im ersten Capitel findet er es anstössig, dass ohne Erwähnung der göttlichen Gnade, ohne welche Niemand gut sein könne, dem ersten Menschen ein freier Wille

---

[1]) Den Erzbischof Remigius halten für den Vfr.: Wiggers a. o. O. S. 543; Hefele a. o. O. S. 181; v. Noorden a. o. O. S. 86 u. 83 Anm. 1; Engelhardt, Handbuch d. KG. II S. 158. — Dem Ebo von Grenoble schreiben sie zu: Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859 S. 572 und mit erneuter Begründung Schrörs a. o. O. S. 128 f. Anm. 11. — Cellot a. o. O. p. 283 f. hält dafür, der Vfr. wäre ein unbekannter Schüler Gottschalks, der dem Ebo zu Gefallen diese Widerlegung aufsetzte und auch viel aus Ebo's Schrift de trib. epp. entlehnte. Ich halte die erstere Ansicht für die wahrscheinliche; nähere Gründe hierfür werden weiter unten gegeben werden. Derselbe Ausgangspunkt, den Schrörs für seine Bestimmung nimmt — die Canones von Valence, für deren Concipient er nicht den Remigius, sondern den Bischof Ebo annimmt — veranlasst mich dagegen, die Autorschaft des Remigius für ausser Zweifel zu halten.

beigelegt würde, gleichsam als ob er nur durch den freien Willen, ohne Gottes Gnade, hätte gerecht und heilig sein können: auch vor seinem Fall schon habe der Mensch der göttlichen Gnade bedurft; ferner, dass die Erwählung nicht sowohl von der göttlichen Gnade, als vielmehr von der göttlichen Präscienz abhängig gemacht werde; und endlich, dass es hinsichtlich der Verworfenen keine Prädestination, sondern nur eine Präscienz gäbe (c. 2 — 9).

Zum zweiten Capitel bemerkt Remigius missfällig, dass hier zu kurz und daher nur unklar über den freien Willen des Menschen eine Bestimmung gegeben sei. Seine eigene Ansicht sei die: der freie Wille des Menschen ist in Adam allerdings keineswegs ganz ertötet, sondern nur geschwächt; es blieb dem Menschen auch nach dem Fall die ihm als vernünftigem Wesen innewohnende Intelligenz, vermöge deren er zwischen Gut und Böse unterscheiden kann. Durch seine „menschliche Willensneigung“ kann der Mensch auch menschlich Gutes hervorbringen. Um aber übernatürlich Gutes zu wollen, bedarf er einer „übernatürlichen Willensrichtung“, die er im Sündenfall verlor und diese ist ihm in Christo wiedergegeben; doch hat Christus damit keineswegs den Urzustand des Menschen wieder hergestellt; aber auch jetzt gebrauchen wir noch die göttliche Gnade, nicht blos zu jeglichem Guten überhaupt, sondern selbst zum Anfang des Glaubens, ohne den wir nicht zu dem Sacramente der Wiedergeburt hinzutreten können (c. 10—12).

Bezüglich des dritten Capitels, das die Behauptung aufstellte, Gott will, dass alle Menschen selig werden, eine Frage, die Remigius schon in seiner Schrift „de trib. epp.“ eingehend erörtert hatte, urteilt er an dieser Stelle mit verhältnismässiger Milde (c. 12).

Aber beim vierten Capitel, das die Annahme verteidigte, Christus habe für alle Menschen gelitten, übt er wieder eine scharfe Kritik. Als neu und unerhört bezeichnet er die Behauptungen, dass kein Mensch ist, gewesen

ist oder sein wird, dessen Natur in Christo nicht angenommen wäre; dass kein Mensch ist, gewesen ist oder sein wird, für den Christus nicht gelitten hätte, obgleich nicht alle durch das Geheimnis seines Leidens erlöst werden; und drittens, dass durch das Geheimnis seines Leidens nicht nur die Ungläubigen nicht erlöst werden, sondern auch die Gläubigen nicht, die nicht den Glauben haben, der durch die Liebe thätig ist.

Seinem ganzen Zorn gegen diese Artikel und ihren Verfasser giebt Remigius namentlich bei Besprechung seiner zweiten Ausstellung am vierten Capitel Ausdruck, wo er unter anderem sagt[1]): „Wenn uns betreffs derer, welche, da sie in ihrem Unglauben und Unfrömmigkeit beharren, umkommen werden, jene guten Männer, welche solches behauptet, nach der Autorität der hg. Schrift durch sichere und klare Zeugnisse den Nachweis werden erbringen können, dass auch für diese der Herr gelitten habe, so wäre es allerdings notwendig, dass auch wir es glaubten. Können sie das aber nicht, so mögen sie aufhören, für das zu streiten, was sie nicht lesen; sie mögen sich schämen, etwas zu behaupten, was sie nicht wissen; sie mögen sich scheuen, etwas zu bestimmen, was kein Concil der h. Väter, kein Papst auf h. Stuhle, keine Verfügung kirchlicher Dogmen bis jetzt bestimmt hat."

Eiue vernichtendere Kritik an den Artikeln von Chiersey hätte nicht geübt werden können, als dies hier geschah. War auch Hinkmars Name selbst in der Schrift der Lyoner Kirche nicht genannt, so trat es doch deutlich genug aus ihrem ganzen Ton hervor, dass sie alle ihre heftigen Angriffe nur gegen seine Person gerichtet hatte. Und Hinkmar machte sich kein Hehl daraus: noch nach Jahren konnte er es nicht vergessen, wie diese Schrift mit ihm ins Gericht gegangen[2]). — Es konnte nicht fehlen,

[1]) Bibl. Patr. XV. 717.

[2]) op. I 132, wo Hinkmar den Vfr. dieser Schrift mit dem Jüngling vergleicht, der den Tempel der Diana in Feuer setzte, um wenig-

durch derartige Angriffe mussten die Artikel von Chiersey in ihrem Ansehen verlieren: der erzbischöfliche Sprengel von Sens hatte seine Missbilligung gegen dieselben auf der Synode von Paris unverhohlen zum Ausdruck gebracht; die gesammte Kirche von Lyon war gegen sie aufgetreten. Noch aber hatte die augustinische Partei diesen Artikeln kein vollständiges Gleichgewicht entgegen zu stellen; wollte man dies haben, so musste man gleichfalls zu einem synodalen Beschluss greifen, der an Autorität dem von Chiersey nicht nachstand. — Und bald sollte auch das geschehen.

Auf Veranlassung Kaiser Lothars kamen am 8. und 9. Januar 855 die Bischöfe der drei Provinzen von Lyon, Vienne und Arles — 14 an der Zahl, unter ihnen ausser Erzbischof Remigius, der den Vorsitz führte, die Erzbischöfe Agilmar von Vienne und Rodland von Arles und der Bischof Ebo von Grenoble — zu Valence zusammen, um den dortigen Bischof seines Amtes zu entsetzen. Doch, „damit die Versammlung nicht ohne Erbauung aus einander ginge,[1]“ liess sich die Synode herbei, 6 Artikel in Sachen der Prädestinationsfrage aufzustellen. Dass aber letzteres Hauptsache und Grund dieser Zusammenkunft war und nicht die Absetzung des dortigen Bischofs, zeigt uns der Umstand, dass diese 6 Canones im Synodalschluss obenan stehen.[2])

Im ersten Canones erklärt die Synode, dass sie alle Neuerungen und vorwitzigen Reden, wodurch nur Zerwürfnis und Ärgernis unter den Brüdern entstehe, verwerfe, und dass sie sich in Lehrsachen nur den Aussprüchen der hl. Schrift, wie sie die frommen Väter rechtgläubig erklärt, unterwerfe. Über Gottes Vorherwissen und Vorherbestimmen und andere Fragen, die geeignet seien, die

---

stens durch ein Verbrechen berühmt zu werden, da er es durch gute Thaten nicht konnte.

[1]) Mansi XV, 1. Harduin, Act. Conc. T. V. 88: ne fratrum conventus absque aedificatione discederet.

[2]) Mansi XV, 1. Harduin V 87 f. Mauguin II. p. 2 pag. 231 f. Cellot a. a. O. p. 301 f. Wiggers a. o. O. S. 560—566.

Gemüter zu erregen, seien lediglich die alten Lehrsätze der mater Kirche massgebend.

Canon 2: Gott weiss von Ewigkeit her Alles voraus, die Thaten der Guten, wie die der Bösen. Er hat die Guten vorauserkannt, welche durch seine Gnade gut sein und durch eben diese Gnade ewige Belohnung empfangen würden, und ebenso hat er die Bösen vorausgekannt, welche durch ihre eigene Bosheit böse sein und durch seine Gerechtigkeit der ewigen Strafe verfallen würden. Doch bildet für keinen Gottes Vorherwissen eine bestimmte Notwendigkeit, sondern nur, was der Mensch aus eigenem Willen sein werde, wusste Gott in seiner Allmacht voraus. Und Veranlassung zur Verdammnis bildet nicht Gottes vorherwissendes Urteil, sondern des Menschen eigene Schuld und Sünde, der wohl fromm hätte sein können, doch es nicht hat sein wollen und durch eigene Schuld in der „massa damnationis" verharrte.

Canon 3 handelt von der doppelten Prädestination. Gott bestimmt nach seiner Allmacht die Einen — die Erwählten — voraus zum Leben, die Anderen — die Bösen — zum Tode; bei der Erwählung waltet vor Gottes Barmherzigkeit, bei der Verdammung aber Gottes Gerechtigkeit. Somit ist Gottes Prädestination nichts anderes als bald das Walten seiner Gnade, bald seiner Gerechtigkeit. Bei den Bösen weiss Gott nur ihre eigene Sünde voraus, nicht jedoch bestimmt er sie zu derselben, da aus ihm keine Sünde kommen kann; und da er die der Sünde folgende Strafe vorausgewusst, hat er sie ihnen vorausbestimmt nach seiner Gerechtigkeit. Zu sagen, dass Gott die Einen nach seiner göttlichen Allmacht zur Sünde vorausbestimmt habe, ist eine Gotteslästerung, die schon die Synode von Arausio mit dem Anathema belegt habe.

Canon 4 stellt den Satz auf: Christus hat nicht, wie einige meinen, auch für die Gottlosen, welche von Anfang der Welt an bis zum Leiden des Herrn in Sünden gestorben und mit der ewigen Verdammnis bestraft sind, sein

Blut vergossen, sondern nur für die Gläubigen. — Die vier Artikel, die eine kirchliche Versammlung unbesonnener Weise aufgestellt, und die 19 Capitel sind, weil der christlichen Wahrheit widersprechend, zu verwerfen.

Canon 5: Alle, welche aus Wasser und Geist von neuem geboren sind und also durch die Taufe der Kirche wahrhaft einverleibt sind, erhalten in dem Blut des Herrn Vergebung der Sünden, denn eine Wiedergeburt ist nur möglich durch Erlass derselben: und in den Sacramenten der Kirche geschieht nichts Zweckloses. Doch aus der Menge dieser erlösten Gläubigen erlangen nur die das ewige Heil, die durch Gottes Gnade treu bis ans Ende in ihrer Erlösung beharren; die anderen dagegen, die nicht in dem Glauben bleiben wollten, zu dem auch in ihnen der Grund gelegt ward, und die Gnade der Erlösung verscherzten, gelangen niemals zur ewigen Glückseligkeit, wie die Schrift bezeugt.

Den Schluss bildet Canon 6 mit folgenden Bestimmungen: Hinsichtlich der Gnade, ohne die der Mensch nichts Gutes thun kann, und des freien Willens, der durch die Sünde im ersten Menschen geschwächt wurde, aber durch die Gnade Jesu Christi in den Gläubigen wieder hergestellt wurde, ist an den Aussprüchen der Väter, den Beschlüssen der afrikanischen Synode und des Concils von Arausio und den Erklärungen des hl. römischen Stuhles festzuhalten. Törichte Fragen aber und „schottischer Brei“ sind, weil sie die Eintracht und den Glauben gefährden, gänzlich zu verwerfen.

Fassen wir die hier gegebenen Beschlüsse näher ins Auge, so sehen wir, dass sich in denselben eine bedeutende Abschwenkung von der augustinischen Orthodoxie bemerkbar macht, so sehr auch die Versammlung sich den Schein derselben zu geben sucht. Diese Synode zeigt, dass man des langjährigen Streites nunmehr müde ist. Eine versöhnliche, milde Stimmung klingt durch die ganzen Verhandlungen hindurch.

Hinkmar hatte trotz so manchen Widerspruchs mit seinen Beschlüssen von Chiersey 853, die unter dem Schutz des westfränkischen Königs erlassen waren, doch einen nachhaltigen Eindruck ausgeübt, dies zeigt Canon 4 von Valence deutlich genug, wo kurzweg von den „capitula quatuor" als von den allbekannten, zu Chiersey erlassenen die Rede ist. Sie brachten ja auch im Wesentlichen die in der fränkischen Kirche fast allgemein herrschende Ansicht zum Ausdruck. Dem galt es nun im Interesse der rechtgläubigen Lehre zu begegnen; doch geschieht dies hier nicht wie ehedem in geharnischten Streitschriften — die Gemüter sehnten sich bereits nach Ruhe —, sondern in gemilderten Satzungen, welche die Hand zur Versöhnung bieten. Schon dass auf Befehl des Kaisers die Synode zusammengetreten und diese Canones nur erlassen sein sollen, „damit die Versammlung nicht ohne Erbauung aus einander ginge", ist dafür bezeichnend. Auch die Bemerkungen, in Canon 1 und 6, dass die Synode alle Neuerungen und vorwitzigen Reden, wodurch nur Zank und Ärgernis entstehe, verwerfe [1]) und dass sie törichte Fragen, die die Eintracht und den Glauben gefährden, unerörtert lassen wolle [2]), kennzeichnen zur Genüge die friedliche Tendenz dieser Versammlung. — Und die Bestimmungen selbst, die hier getroffen wurden, unterscheiden sich merklich von den früheren. Während Gottschalk das Gewicht auf die „praedestinati" legt, treten hier an ihre Stelle alle Gläubigen, die „fideles [3])";

---

[1]) can. I Mansi XV 3: novitates vocum, et praesumptivas garrulitates, unde potius inter fratres contentionum et scandalorum fomes excitari potest, quam aedificatio ulla timoris Dei succrescere, cum omni studio devitamus.

[2]) can. VI. ib. p. 6: Ineptas autem quaestiunculas et aniles pene fabulas, Scotorumque pultes puritati fidei nauseam inferentes, quae periculosissimis et gravissimis temporibus, ad cumulum laborum nostrorum, usque ad scissionem caritatis miserabiliter et lachrymabiliter succreverunt, ne mentes Christianae inde corrumpantur, et excidant a simplicitate et castitate dei, quae est in Christo Jesu, penitus respuimus.

[3]) cf. hierüber Weizsäcker, Jahrb. f. d. Theol. 1859. S. 573;

während nach Gottschalk Gott die Bösen vorausgewusst und sie zur Strafe bestimmt hat, nähert sich Canon 3 der gegnerischen Auffassung, wenn dort statuirt wird: „Poenam sane male meritum eorum sequentem, uti Deum, qui omnia prospicit, praescivisse et praedestinasse, quia justus est". Die Prädestination scheint hier ganz abhängig von der Präscienz und richtet sich nach dem sittlichen Verhalten des Menschen. Dass die „propria voluntas" (can. 2: quia boni esse noluerunt), das „meritum propriae iniquitatis" (can. 2). das „meritum malum" (can. 3) des Menschen Gottes judicium bestimme, sucht der semipelagianisirenden Ansicht der Gegner entgegen zu kommen. Besonders aber zeigt Canon 6 die zur Versöhnung geneigte Stimmung, indem nach ihm der Kernpunkt alles Streites, das Verhältnis der Gnade zum freien Willen, ganz umgangen werden soll. Man ist müde des Wortgefechts (can. 6: ad cumulum laborum nostrorum), man sehnt sich nach Frieden in der Kirche (ib.: usque ad scissionem charitatis miserabiliter et lachrymabiliter succreverunt ineptae quaestiunculae). Wenn weiter in diesen 6 Canones keine Bestimmung betreffs des göttlichen Heilswillens getroffen wurde, ob Gott wolle, dass alle Menschen selig werden, oder nur die Erwählten, eine Frage, die früher die Gemüter so sehr bewegt und erregt hatte, so kann dies gleichfalls für die versöhnliche Stellungnahme dieser Versammlung sprechen.

Von Canon 5 nahm Hinkmar später an[2]), die Synode habe denselben gegen ihn aufgestellt; den Grund zu dieser Annahme glaubte er darin finden zu müssen, dass die zu Valence versammelten Bischöfe hier solchen Nachdruck auf

---

dagegen v. Noorden a. o. O. S. 87 Anm. 2. Doch Can. 5 sagt: omnis multitudo fidelium.

[2]) In s. Praef. zu d. ersten Werke über die Prädestination p. II: De quodam etiam capitulo, quasi ludificatio aliqua in sacris mysteriis esse possit, ita scripserunt, ut legentes hoc a nobis dictum fuisse intelligere possint, de quo nihil a nobis est memoratum.

die Causalität der Sacramente legten: mit welchem Rechte er aber dies that, mag Folgendes darthun.

In Gottschalks theologischem System, wo der Angelpunkt für alles die unwandelbare göttliche Prädestination war, konnte, wie der kirchlichen Anstalt überhaupt, so auch den kirchlichen Sacramenten nur eine untergeordnete Stelle eingeräumt werden: und so waren sie denn auch bei ihm im Grunde nichts anderes als äussere Zeichen[1]). — Wenn nun die Synode von Valence im 5. Canon die Wirksamkeit der kirchlichen Sacramente als keiner leeren Formeln betont, so konnte sie dies doch wohl nur Gottschalk gegenüber thun, ihm gegenüber wenigstens weit eher als Hinkmar. Und dass sie mit ihrem 5. Canon in der That gegen Gottschalk und nicht gegen Hinkmar zielte, scheint mir aus dem sonstigen Inhalte dieses Canons hervorzugehen. Hinkmars Lehre war, es giebt keinen Menschen, für den der Herr nicht gelitten hätte[2]); Gottschalk lehrte, Christus ist nicht für Alle, sondern nur für die Erwählten gestorben[3]): und wenn nun im 5. Canon von Valence der Taufe Christi, als auf seinen Tod geschehen, so allgemeine Bedeutung für jedermann, der sie empfängt, beigelegt wird, so kann auch das nur wieder gegen Gottschalk gehen, und so spricht auch Canon 5 nur für die zur Versöhnung und zum Frieden geneigte Richtung dieser Synode[4]).

Für den Verfasser dieser Canones halte ich den Erzbischof Remigius von Lyon. Ihm wird sonst noch die Autorschaft dieser Artikel zugeschrieben von Gfrörer (KG. III, 2 879), Borasch (a. o. S. 90), Hefele (a. o. O. S. 184) und Mauguin (II 304f.) — Schrörs

1) op. I 226. 305: Baptismi sacramento eos emit, non tamen pro eis crucem subiit.

2) Art. 4 von Chiersey.

3) op. I 226. 305.

4) Schon Baronius (Annal. ad 855 § 1) fühlte es aus dem Canon 5 heraus, dass derselbe nicht für Gottschalk spreche und er lässt darum die ganze Synode gegen Gottschalk gerichtet sein; allerdings geht er damit wieder zu weit.

(a. o. O. S. 135. Anm. 24) und Wiggers (a. o. O. S. 561) halten Bischof Ebo von Grenoble für den Verfasser. Doch spricht für Remigius, dass er der Leiter dieser Versammlung war und als solcher einen entscheidenden Einfluss auf die Abfassung der Canones haben musste; dies weist darauf hin, dass sie aus seiner Feder geflossen sind, — wie wir Leitung der Synode und Verfassung ihrer Beschlüsse so oft in einer Person bei Hinkmar sehen, — wobei eine Mithilfe des Ebo keineswegs ausgeschlossen erscheint. Auch dass Hinkmar ansteht (op. I 328), den Verfasser mit Namen zu nennen (quemquam ex nomine et manifesta reprehensione designare non volumus), ist eine Rücksichtnahme, die wohl dem mächtigsten Erzbischof im Reiche Lothars gegenüber erklärlich erscheint, nicht aber einem gewöhnlichen Bischof gegenüber, wie es Ebo war[1]).

Dass die lothringische Kirche den Frieden wünschte, — allerdings ohne dabei ihre dem hl. Augustin sich immer noch nähernden Anschauungen völlig aufzugeben — kann uns auch die noch in demselben Jahre 855 abgehaltene Synode von Macon[2]) beweisen, auf der sämmtliche zu

[1]) Die Autorschaft dieser Canones aber ist massgebend auch für die Abfassung der beiden Schriften aus der Lyoner Kirche „de trib. epp." u. „de tenenda s. Scr. veritate". Die Sprachweise und der Ausdruck ist der gleiche; und wie can. 4 u. 6 von Valence über Scotus urteilt, genau so thut dies c. XL in de trib. epp. (Bibl. Patr. XV 688 X), wenn es da heisst: Sicut ex ejus scriptis verissime comperimus, nec ipsa verba Scripturarum adhuc habet cognita. Et ita quibusdam fantasticis adinventionibus, et erroribus plenus est, ut non solum de fidei veritate nullatenus sit consulendus, sed etiam cum ipsis omni irrisione et despectione dignis scriptis suis, nisi corrigere et emendare festinet: vel sicut demens sit miserandus, vel sicut haereticus anathematizandus. — Und was den theologischen Standpunkt betrifft, so ist derselbe bis in die kleinsten Nüancen derselbe; vgl. z. B. die Anschauung vom freien Willen, der im Fall nicht emortuus, sondern nur infirmatus geworden ist, can. VI u. de tenenda s. scr. verit c. X—XII (Bibl. Patr. XV 710/2). Weitere Beweise für des Remigius Autorschaft folgen unten.

[2]) Edirt von Friedr. Maassen in den Berichten der Kaiserl. Akad. d. Wissensch. zu Wien, phil.-hist. Kl. 1878 Bd. 92. S. 599—611).

Valence aufgesetzten Beschlüsse nochmals zur Verlesung gebracht wurden, ausser den 6 Canones, die die Prädestination betrafen, jedenfalls aus dem Grunde, um keine Verstimmung durch nochmalige Befassung mit dieser Frage im gegnerischen Lager zu erregen und den durch die Synode von Valence nach dieser Seite hin erhofften Eindruck nicht zu verwischen.

Kaiser Lothar, auf dessen Veranstaltung die Synode von Valence zusammengekommen war, war am 28. September 855 im Kloster Prüm, in dem er die letzte Zeit seines Lebens, müde der weltlichen Händel, zugebracht, gestorben[1]). Eine seiner letzten Anordnungen war der Auftrag an Bischof Ebo von Grenoble, die Beschlüsse von Valence seinem königlichen Bruder Karl d. K. zu überbringen. Auf der am 19. Juli 856 abgehaltenen Zusammenkunft zu Verberie entledigte sich Ebo dieses ihm gewordenen Auftrags[2]); der König gab dieselben alsdann auf der am 1. Sept. 856 stattfindenden Versammlung zu Nielpha an Hinkmar zur Begutachtung und Widerlegung weiter (op. I 3). Nunmehr, vom Könige selbst aufgefordert, konnte Hinkmar nicht mehr umhin, selbst nochmals die Feder in diesem Streite zu ergreifen, so thunlichst er dies bisher vermieden hatte, nachdem er einmal, gleich im Anfange des Streites, aus seelsorgerischem Interesse seine Schrift an seine Parochianen verfasst hatte. So entstand jetzt seine zweite grosse

---

In diese Zeit dürfte auch die Schrift des Paschasius Radbertus fallen, die sich für die augustinische Anthropologie und Prädestination gegen den Semipelagianismus ausspricht; doch, weil sie mehr nur eine private Meinung darlegt, ohne sich am Kampfe beteiligen zu wollen, kann sie hier übergangen werden; cf. dazu Wiggers a. o. O. S. 590/1.

[1]) Hefele a. o. O. S. 189 sagt, Lothar sei am 29. Sept. 855 gestorben.

[2]) Hinkmar sagt in der Praefatio z. s. ersten Werke de praedestinatione p. II: Venerabilis Ebo Gratianopolitanus Episcopus vobis ea (capitula), quasi a bonae memoriae fratre vestro Lothario transmissa, apud Vermeriam palatium detulit.

Streitschrift über die Prädestination, verfasst in der Zeit vom Herbst 856 bis Anfang 857 [1]). Leider ist uns diese Schrift vollständig verloren, abgesehen von der Präfatio, einem Begleitschreiben an den König [2]), aus dem wir indess noch Umfang, Anlage und Zeck dieser Schrift erkennen können.

Hinkmar beschwert sich hier, dass er, allerdings ohne Nennung seines Namens, von der Synode zu Valence als ein Nicht-Katholiker angegriffen sei und dass man ihm brüderliche Achtung versagt habe. Die von ihm aufgestellten Capitel seien verworfen; man habe es für gut befunden, sie in ihrem Wortlaut nicht wieder zu geben, um manches unter Verdrehung des ursprünglichen Sinnes desto leichter als verwerflich darstellen zu können; anderes sei auf eine Weise erwähnt, als ob er sich mit den Aussprüchen der Väter auf der afrikanischen Synode und der von Arausio im Widerspruch befände. Über die Frage, ob Gott wolle, dass alle Menschen selig werden, habe die Synode sich wunderbarer Weise in völliges Stillschweigen gehüllt. — Man habe ihm eine Geringschätzung der Sacramente zugeschrieben, ohne dass er darüber je etwas habe verlauten lassen. Ihm habe man auch jene 19 Sätze [3]) angerechnet, und doch habe er von denselben nicht eher etwas gehört, als bis sie Ebo dem König zugestellt habe und trotz vielfachen Umherfragens habe er den Verfasser derselben nicht ausfindig machen können. Daher könne es sein, dass jene Capitel, die dem König im Namen jener Bischöfe von

[1]) Gambs a. o. O. p. 12: Pendant les années 857 et 858.

[2]) Aufbewahrt bei Flod. 3, 15 p. 502/5 u. op. I 1—VI. Wiggers a. o. O. S. 566—568.

Flod. bezeichnet diese Schrift als ein ingens volumen, das mehrere Bücher enthielt; wie Hinkmar selbst in s. zweiten Werke, bez. dritten Werke über die Prädestination sagt (op. $I_4$), umfasste obiges Werk drei Bücher.

[3]) Hinkmar spricht hier von 16 Cap., die sich in den Canones fänden, — wohl entstanden durch ein Versehen seinerseits oder des Abschreibers; vgl. Schrörs, a. o. O. S. 137. Anm. 30.

Valence von anderen als von ihnen selbst überreicht wären, zu seiner Verunglimpfung nicht geschrieben, sondern auf Antrieb des Teufels, um Unfrieden unter die Priester des Herrn zu säen, von irgend anders wem verfasst seien. Von seinen Amtsbrüdern könne er so etwas nicht glauben, dass sie, ohne ihn zuvor gemäss kirchlicher Vorschrift zu befragen, mit solcher Heftigkeit und Verachtung ihn angriffen; mit manchem derselben habe er sogar freundliche Briefe gewechselt. Und von dem Überbringer jener Canones, Bischof Ebo, könne er es erst recht nicht glauben: derselbe sei ja in der Reimser Kirche gross geworden und habe auch dort seine ersten Weihen empfangen.

Doch um des Königs Wunsch zu erfüllen, wolle er eine freimütige Antwort geben — hier gibt uns Hinkmar nun den Grundriss zu seinem Werke —, in der er zunächst das berücksichtigen wolle, was unter dem Namen der Synode an ihn gekommen sei; dann aber auch, was er von anderer Seite in dieser Sache erfahren und was ihn zu der Aufstellung seiner in Chiersey erlassenen 4 Artikel veranlasst habe[1]). Sodann wolle er diese selbst nach ihrer Übereinstimmung mit der hl. Schrift und den Aussprüchen der Kirchenväter darlegen: sollte er eine solche Übereinstimmung nicht erweisen können, so sei er bereit, ohne weiteren Streit sich der gegnerischen Auffassung zu unterwerfen. Die Ausstellungen und Vorwürfe, die ein unbekannter Verfasser gegen diese Artikel in einem Schriftchen[2]), das ihm aus dem Archive des seligen Kaisers Lothar zugegangen, erhoben, wolle er zu Recht stellen. Dann wolle er aus dem 5. Canon von Valence, wo man ihm einen Seitenhieb versetze bei der Besprechung der kirchlichen Sacramente, darthun, ob dies nicht vielmehr gegen Gottschalk hätte geltend gemacht werden sollen, und endlich

---

[1]) Flod. 3, 15 p. 502. Zeile 15 berichtet uns, dass hiermit Schriften Gottschalks und Ratramnus gemeint sind.

[2]) Gemeint ist die Schrift des Remigius „de tenenda s. Scr. veritate“.

beabsichtige er, seine Ansicht über die 19 Capitel des Scotus, die die Synode ihm gleichfalls, doch mit Unrecht schuld gegeben, darzulegen.

Es macht einen eigentümlichen Eindruck, wie Hinkmar hier über das Werk des Scotus urteilt, das er doch selbst veranlasst; noch peinlicher aber wird derselbe, wenn Hinkmar im Anfang seiner Präfatio die Kenntnis der Autorschaft desselben in Abrede stellt und seinen einstigen Bundesgenossen gar verleugnet.

Die Vorwürfe, die Hinkmar hier der Synode von Valence macht, waren zum Teil nicht so ganz ungerechtfertigt. Es musste verletzend für ihn sein, dass die 19 Capitel des Scotus unmittelbar neben seine 4 Artikel im Canon 4 gesetzt waren; zudem liess Canon 6 sehr leicht die Annahme zu, als ob Hinkmar den Satzungen der afrikanischen Synode und der von Arausio widersprach.

Im Reiche Karls d. K. fand Hinkmar's Streitschrift gewiss ungeteilten Beifall, da die dortige Kirche fast allgemein seiner Ansicht huldigte[1]) — nur der erzbischöfliche Sprengel von Sens war, soweit uns bekannt, entgegengesetzter Meinung: doch hatte sie sicherlich nicht den Erfolg, den er selbst damit beabsichtigt haben mochte. Die Canones von Valence standen in Lothars Reiche nach wie vor in ungeschwächtem Ansehen[2]). Und nachdem Hinkmar so in seiner scharfen Widerlegung der Synode von Valence den dort gemachten Versöhnungsversuch von sich gewiesen, stand eine förmliche Spaltung innerhalb der gallischen Kirche bevor. So weit das Machtgebiet Karls d. K. reichte, herrschten im Ganzen semipelagianische Tendenzen vor und der Gefangene von Hautvilliers galt als ein Erzketzer; im lothringischen Reiche dagegen hielt man allgemein am augus-

---

[1]) Annal. Prud. Mon. SS. I 449 ad a. 855. Prudentius sagt hier von s. augustinischen Standpunkte aus: Multa catholicae fidei contraria in regno Karli, ipso quoque non nescio, concitantur.

[2]) Usher a. o. O. p. 297: neque Valentinae Synodi authoritati detractum quicquam.

tinischen Dogma fest, dessen äusserste Consequenzen vermeidend und manche Härte desselben mildernd, und hier sah man in Gottschalk einen Märtyrer augustinischer Orthodoxie. Dass diese bestehenden Gegensätze sich in den folgenden Jahren nicht bis zum offenen Bruche zuspitzten, ja dass sie auf kurze Zeit fast zu verschwinden scheinen, lag in den politischen Ereignissen dieser Jahre, die über Westfranken mit Ludwigs d. D. Einfall hereinbrachen. Man hatte da Wichtigeres zu thun, als seine Kräfte in theologischen Fehden aufzubrauchen, zumal König Karl in diesen Zeiten des Unglücks einzig und allein Beistand bei den Bischöfen seines Landes finden konnte; diese konnten daher jetzt nicht an die Austragung der Prädestinationsstreitigkeiten denken.

Es war so nur die Ruhe vor dem Sturm. Sobald König Karl wieder im Besitze seines Landes war und Hinkmar, dessen Ansehen sich durch seine politische Thätigkeit während dieser Zeit bedeutend gehoben hatte, dadurch freie Hand gewonnen hatte, trat man der Prädestinationsfrage wiederum näher. Zudem mochte es jetzt den Königen wünschenswert erscheinen, diesen langjährigen Streit endlich zum versöhnenden Abschluss zu bringen; Karl d. Kahle bedurfte aller Kräfte seines Landes, um den politischen Frieden wiederherzustellen und die tiefen Schäden der Unglücksjahre 857/9 wieder aufzubessern; König Lothar, Sohn des Kaisers Lothar, glaubte zur Durchführung seiner ehelichen Pläne der Hilfe seines Oheims bedürfen zu müssen; und sein Bruder Karl von der Provence war gewohnt, dem Bruder beizustimmen. Alle diese Umstände gaben Veranlassung, dass für die drei Reiche Westfranken, Lothringen und die Provence eine Gesammtsynode nach Savonnières bei Toul auf Mitte Juni 859 angesagt wurde, an der auch die drei Herrscher teilnehmen wollten und wo zugleich der äussere und der innere Frieden in den fränkischen Reichen wiederhergestellt werden sollte.

Auf der Reise dorthin hielten die lothringischen und

provencalischen Bischöfe zuvor im Beisein König Karls von der Provence eine Versammlung zu Langres, in der Abtei St. Jumeaux, vermutlich am 1. Juni 850[1]). Die Versammlung, an der sich ausser anderen die Erzbischöfe Remigius von Lyon, der auch hier wieder den Vorsitz führte, und Agilmar von Vienne und Bischof Ebo von Grenoble beteiligten, machte sich schlüssig über das, was sie zu Savonnières als Grundlage einer Verständigung vertreten wollte und stellte zu diesem Zwecke 16 Canones auf[2]), von denen die ersten 6 eine wörtliche Wiederholung der zu Valence erlassenen bildeten. Doch suchte man hier Hinkmar noch mehr als zu Valence entgegenzukommen, indem man im Canon 4 die dort gegen die Hinkmarschen 4 Artikel gemachte Bemerkung, an der er so grossen Anstoss genommen, fortliess; ausserdem wurde noch im 5. Canon die Bibelstelle Hebr. 10, 26 ausgelassen. Der versöhnliche Charakter dieser Synode steht damit ausser Zweifel[3]). Auch diese Canones werden aus der Feder des Remigius, der Leiter und Vorsitzender der Versammlung war, geflossen sein.

Am 14. Juni[4]) 859 trat die Nationalsynode zu Savonnières zusammen. Es war eine stattliche Versammlung, auf der die drei Könige von Westfranken, Lothringen und der Provence, sowie die Erzbischöfe und Bischöfe von 12 kirchlichen Provinzen zugegen waren. Am ersten Tage brachte Erzbischof Remigius die 16 Canones von Langres zur Verlesung (Mansi XV 527 A.): am folgenden Tage that

---

[1]) Gfrörer, KG. III₂ 881 setzt sie noch in die letzten Tage des Monats Mai. Die Hist. lit. de la france V 362 sagt aus unbekannten Gründen: En 859 le dix-neuvième d'Avril se tint un autre Concil dans l'Abbaïe des trois Saints Jumeaux près de Langres.

[2]) Mansi XV 537 f. Harduin V 498 f.

[3]) Dies nehmen auch an Gess a. o. O. S. 47; Gfrörer KG. III₂ 881; Borrasch a. o. O. S. 91; Hefele a. o. O. S. 196; Wiggers a. o. O. S. 569. Anders v. Noorden a. o. O. S. 93, der in den Verhandlungen zu Langres keine Nachgiebigkeit, sondern eine Vorbereitung zum Siege erblickt.

[4]) v. Noorden a. o. O. S. 93 sagt „15. Juni".

ein Gleiches Hinkmar mit den 4 Artikeln von Chiersey[1]). Darob erhob sich zwischen den beiden streitenden Parteien, zwischen Hinkmar und seinen Anhängern auf der einen Seite und den Anhängern Augustins auf der anderen Seite, ein heftiger Streit. Als die Erregung beiderseits zu steigen drohte, vermittelte Erzbischof Remigius dahin, die Beschlussfassung bis zu einer künftigen Synode nach Herstellung des bürgerlichen Friedens auszusetzen. Die Synode stimmte seinem Vorschlag bei, und dies war eigentlich der einzige Beschluss, der in der Prädestinationsangelegenheit auf dieser Synode gefasst wurde[2]). Die Canones von Langres übergab Remigius darauf dem König Karl von Westfranken, und dieser gab sie, wie schon vor drei Jahren die Canones von Valence, an Hinkmar weiter zur Begutachtung.[3])

---

[1]) op. $I_2$ u. die Präfatio zu s. zweiten Werke de praedestinatione p. VIII. Mauguin's Behauptungen II, 324 f., Hinkmars Angaben, dass zu Savonnières auch die 4 Artikel von Chiersey verlesen wären, seien unwahr, hat Hefele a. o. O. S. 199 mit Recht zurückgewiesen.

[2]) op. $I_2$. Harduin V 486·7 hat uns diesen Beschluss aufbewahrt in c. X der Synodalbeschlüsse; er lautet: Relecta sunt denique in eadem sinodo quaedam capitula, super quibus quorumdam fratrum sensus dissentire probantur. Unde convenit inter episcopos, ut Deo favente pace ac tranquillitate recuperata simul conveniant; et prolatis sanctarum scripturarum atque catholicorum doctorum sententiis, quae saniora sunt concordi unanimitate sequantur. Mauguins Behauptung II 324 f.—328 — u. ihm folgt die Hist. lit. de la France V 363 —, die Beschlüsse von Langres wären zu Savonnières bestätigt, entbehrt jeglicher Begründung; cf. dazu Hefele a. o. O. S. 199, Schröckh, KG. XXIV 106, Usher a. o. O. p. 300.

[3]) Flod. 3, 16 p. 505: dedistis nobis quaedam capitula ... a Remigio reverentissimo Lugdunensium archiepiscopo vestrae porrecta sublimitati, jubentes, ut tempore congruo de his voleis redderemus responsum. Die irrige Annahme des Baronius (Annal. ad 859), Remigius habe nicht die Canones von Langres, sondern einige Capitel, die Irrtümer Gottschalks enthalten hätten, dem König übergeben, hat schon Usher a. o. O. p. 300 richtig gestellt. Mit Recht fühlt Baronius zwar, dass die Canones von Valence nicht allenthalben Gottschalk günstig waren, doch geht er hier zu weit und ist seine Ansicht von den Vorgängen zu Savonnières eine entschieden falsche.

Trotz der milden Bestimmungen von Valence und trotzdem man auf augustinischer Seite, um ja keine Ursache zu weiterem Streite zu geben, zu Langres aus Canon 4 von Valence den Passus gegen die 4 Artikel von Chiersey, der Hinkmar treffen konnte und ihn in der That aufgebracht halte, gestrichen hatte, platzten doch hier die Gemüter noch einmal mit aller Schärfe auf einander und es ist zu vermuten, dass Hinkmar auch hier nach seiner sonstigen Gewohnheit, einmal empfangene Beleidigungen nicht wieder vergessen zu können, die unmittelbare Ursache dieser stürmischen Szene gewesen sei; jedenfalls war ein derartiger Verlauf, wie ihn diese Synode genommen, gegen Wunsch und Willen des Remigius.

Halten wir, nachdem wir so weit gekommen sind, einmal eine kurze Umschau, ob uns aus den bisherigen Ereignissen nicht Gründe entgegentreten, die uns veranlassen könnten, den Remigius, Erzbischof von Lyon, für den Verfasser sowohl der Canones von Valence und Langres, als auch der Schriften aus der Lyoner Kirche anzunehmen.

Von Anbeginn an, seitdem er an Amolos Stelle auf den erzbischöflichen Stuhl von Lyon getreten, sehen wir Remigius an der Spitze der augustinischen Partei im Reiche Lothars. Er gilt als das Haupt derselben; wo Anhänger dieser Richtung namhaft gemacht werden, steht der Name des Remigius stets an erster Stelle. Er ist es, der auf der Synode zu Valence und Langres den Vorsitz einnimmt, und in dessen Hand die Leitung der Verhandlungen ruht; er ist es, der zu Savonnières die Canones von Langres verliest (Mansi XV 527 A., op. I 2, Flor. 3, 16 p. 506: proferente et deponente ea [capitula XVI] synodo domno Remigio Lugdunensium archiepiscopo); er ist es, der im Namen und Auftrag seiner Partei die Canones von Langres

Wohl neigt Remigius zur Versöhnung; dass er aber selbst, wie Baronius will, gegen Gottschalk beim Könige als Ankläger aufgetreten sei, ist nicht begründet und widerspricht einfach schon seiner Anteilnahme an dem Geschick des unglücklichen Mönches.

dem König Karl übergiebt[1]). Und diese leitende Stellung, die Remigius innerhalb der augustinischen Partei einnimmt, lässt zum wenigsten die Annahme zu, dass er auch einigen Einfluss auf die Abfassung der erwähnten Canones ausgeübt habe.

Es sprechen aber auch innere Gründe für die Autorschaft des Remigius. Wir lernen ihn zu Savonnières als einen Mann von friedlicher, versöhnlicher Stimmung kennen. Er ist es nach Hinkmar's eigenen Berichten — und letzterer erkennt das dankbar auch beim Gegner an — der dort die hochgehenden Wogen gegenseitiger Erbitterung zu beruhigen und eine Vermittlung anzubahnen sucht[2]). Und diese zur Versöhnung geneigte Stimmung, die zur Erreichung des Friedens in ihren Anschauungen dem Gegner so viel als möglich zugesteht, tritt uns schon in den Canones von Valence entgegen, die eine merkliche Abschwenkung vom strengen augustinischen Dogma aufweisen; mehr noch in den Canones von Langres, die selbst das letzte, woran der Gegner Anstoss nehmen könnte, beseitigen. Wenn dagegen die Schriften aus der Lyoner Kirche noch einen scharfen Ton tragen, so ist dies nicht entkräftend, da Remigius in jener Zeit, nicht lange nach seinem Amtsantritt, noch in dem Glauben sein mochte, durch geharnischte Streitschriften den Kampf zum Austrag bringen zu können, eine Annahme, die, wie er bald selbst einsah, eine irrige war und bei ihm nun die Schwenkung vollziehen liess. Gerade die Übereinstimmung in der Versöhnlichkeit und Milde, die sich im Charakter des Remigius und in den Canones zeigt, zwingt mich, dem Remigius die Autorschaft derselben zuzuschreiben. Und das Alles spricht ebenso sehr gegen Ebo von Grenoble als den mutmasslichen Verfasser. Ebo war ein streitbarer Mann. Er hatte ausserdem persönliche Gründe als Verwandter des Vorgängers Hinkmars auf dem Reimser Stuhle, Hinkmar gram zu sein. Und wir sehen ihn gern die Ge-

---

[1]) Flod. $3_{16}$ p. 505: a Remigio . . . vestrae porrecta sublimitati.
[2]) op. $I_2$ c. Flod. 3, 16: p. 506. Zeile 14—18.

legenheit ergreifen, durch Überbringung der Canones von Valence an König Karl Hinkmar Weiterungen zu bereiten. Möglich auch, dass er den Streit auf der Synode von Savonnières mit veranlasst. Ein solcher streitbarer Charakter wie Ebo kann daher keinesfalls die milden Bestimmungen jener Canones abgefasst haben, wenngleich eine gewisse Mitwirkung seinerseits, wie sie jedem Teilnehmer der Synode zustand, dadurch keineswegs ausgeschlossen erscheint. Sodann deutet auch eine Bezeichnung Hinkmars darauf hin, dass Remigius der eigentliche Verfasser jener Canones sei, wenn er nämlich sagt (Flod. 3, 16 p. 506): Quae (capitula) . . in suburbio Lingonicae urbis ad instructionem dominici populi ipse (Remigius) et sibi comprovinciales episcopi ediderunt; denn hienach schreibt selbst Hinkmar dem Remigius den Hauptanteil an der Abfassung der fraglichen Canones zu — und das hat doppelte Beweiskraft. Müssen wir nach alledem aber Remigius für den Verfasser der Canones halten, so ist er auch, wie früher gezeigt wurde (o. S. 465 Anm. 1), wegen der unmittelbaren Verwandtschaft im Ausdruck und Ideenkreis der Concipient Schriften aus der Lyoner Kirche.

Das auf der Synode von Savonnières in Aussicht genommene Concil fand bald darauf, schon im folgenden Jahre am 22. October (860), zu Toucy statt, wenngleich nicht in der Weise, wie man es dort verabredet hatte[1]. Nicht weniger denn 14 Kirchenprovinzen waren hier vertreten, um nochmals über die Prädestinationsfrage zu beraten. Wir sind nicht unterrichtet, welche Verhandlungen auf dieser Synode stattgefunden haben wohl aber kennen wir das Resultat derselben aus dem von Hinkmar verfassten und an alle Gläubige gerichteten Synodalschreiben[2].

---

[1]) Dies veranlasst, wie es scheint, Gfrörer Gesch. d. Karol. I 459 zu der Annahme, die in Aussicht genommene neue Synode habe überhaupt nicht stattgefunden.

[2]) bei Mausi XV 563—571. Harduin V 511—520. cf. Wiggers a. o. O. S. 571—577.

Dasselbe handelt in weitschweifender Sprache und ungeregelter Darstellung von der Person Gottes, von der Schöpfung und dem Fall der Engel und Menschen und von der Natur und dem Werk des Gottmenschen. — Dem Menschen war ein freier Wille anerschaffen, vermöge dessen er von Natur gut sein konnte. Denn wenn er nicht aus freiem Willen hätte das Böse meiden und das Gute thun können, so wäre er eher den Steinen und den übrigen unempfindlichen und unvernünftigen Dingen als Gott ähnlich gewesen und von einer Vergeltung nach Verdienst und Würdigkeit von seiten Gottes könnte alsdann keine Rede sein. Auch nach dem Fall ist dem Menschen ein freier Wille gelassen; aber um das Gute anzufangen, zu vollenden und darin zu beharren, bedarf er der zuvorkommenden, heilenden und unterstützenden göttlichen Gnade. Nach dem freien Willen des Menschen richtet sich das göttliche Gericht. Und wenn Gott Niemand aus der „massa perditionis", wozu die Menschheit seit Adam's Fall geworden, errettete, könnte man seiner Gerechtigkeit keinen Vorwurf machen, dass aber Viele gerettet werden, ist eine unaussprechliche Gnade Gottes. — Von Anbeginn der Welt an sandte Gott in dieser Gnade seine Boten aus, die Menschen zum Heile zu rufen; in der Fülle der Zeiten vollendete sein Sohn diese Erlösung für Alle, die an ihn glauben würden [1]).

Die göttliche Prädestination hat schon vor Anfang der Welt ihre Bestimmung getroffen, um einen Ersatz für die gefallenen Engel zu schaffen (ib. 566 D).

Sehen wir auf den Inhalt dieses Synodalschreibens, so finden wir eine noch bedeutendere Abweichung vom Augustinismus als in den Canones von Valence; dem Semipelagianismus werden hier die weitesten Zugeständnisse gemacht. Der Urzustand wird hier lediglich auf den freien Willen des Menschen gegründet, der Fall Adam's in seinen

---

[1]) Mausi XV 566 A: factis et dictis ad aliud in se credentes saeculum invitavit.

sündigen Folgen für die gesammte Menschheit, die da zugleich in ihm sündigte, wird nur leise gestreift (ib. 565 E) und im offenen Gegensatz zu Augustin dem Menschen auch nach dem Fall ein freier Wille zum Guten beigelegt; zugleich erscheint die Wirkung der göttlichen Gnade, die dem Augustin eine irresistibilis war, zu einer resistibilis abgeschwächt [1]).

Der Kernpunkt des Streites aber, die Frage nach der göttlichen Prädestination, wird nur leise angedeutet (ib. 566 D) und ist gleichfalls abgeschwächt zu einer einzigen Prädestination der electi ad gratiam.

Man kann nicht wohl behaupten, dass auf dieser Synode eine Einigung der streitenden Parteien erzielt wäre. Man war aber nunmehr des langjährigen Streites überdrüssig und darum sucht man hier eine Art Vergleich zu stande zu bringen. Beide Parteien kamen einander entgegen. Man vermied darum geflissentlich, in eine Erörterung der eigentlichen Kernpunkte des ganzen Streites einzutreten, ob es eine doppelte Prädestination ad vitam und ad poenam, oder nur eine solche ad vitam gebe, ob Gott wolle, dass alle Menschen selig werden, oder nur die Erwählten; ob Christus für alle gestorben sei oder nur für die Prädestinirten. Man hielt sich in allgemeinen Ausdrücken, unter denen jede Partei ihre besonderen Anschauungen finden konnte; wo ein Punkt sich ergab, in dem beide Parteien übereinstimmten oder sich in ihren Anschauungen wenigstens näherten, hob man ihn besonders hervor, um vorhandene Differenzen dadurch zu vermitteln. Aus diesem Allen erklärt sich der unbestimmte Ton, die wortreiche, aber doch an Inhalt arme Darstellung und der ungeregelte Gedankengang des Synodalschreibens. Dieses musste eben so gegeben werden, dass beide Parteien es unterschreiben konnten. Solches geschah denn auch [2]),

---

[1]) ib. 564 D: quo qui se elongant a Deo volente congregare filios nolentis Jerusalem peribunt.

[2]) siehe die Unterschriften bei Mausi XV 560/1, Harduin V 520, nach ersterem 57, nach letzterem 31.

aber der Streit war damit noch nicht zu einem endgiltigen Austrag gebracht, wenngleich er fortan ruhte[1]). Dieser Synodalbrief von Toucy ist das letzte officielle Actenstück aus dem Prädestinationsstreit des 9. Jahrhunderts, wie Rabans Brief an Bischof Noting das erste war.

---

# Anzeigen.

Adolf Harnack, Die ältesten christlichen Datirungen und die Anfänge einer bischöflichen Chronographie in Rom (Sitzungsberichte der kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 1892. XXXV. Gesammtsitzung vom 7. Juli) 4. 42 S.

Der unermüdliche Forscher auf dem Gebiete des ältesten Christentums setzt sich hier hauptsächlich mit dem letzten Werke des hochgelehrten J. B. Lightfoot (Clement of Rome. Vol. I. II. Lond. 1890) auseinander. Harnack hatte in der Schrift, „Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe", 1878, mit der antiochenischen Bischofsliste ältester Zeit die römische Bischofsliste combinirt. Er suchte zu zeigen: 1) „Dass die ersten Ansätze der antiochenischen Bischofsliste in der Chronik des Eusebius einfach nach den Ansätzen der römischen Liste construirt sind, 2) dass diese Combination bereits von Julius Africanus in seiner Chronik vollzogen worden ist, Eusebius sie von dort entlehnt hat und die Namen und Zahlen der römischen Bischofsliste des Eusebius somit die des Africanus sind, 3) dass die bezifferte römische Bischofsliste, welche Africanus benutzt hat, identisch gewesen ist mit der des Hippolyt (nach dem Catal. Liberianus), dass auch Eusebius in der Kirchengeschichte und Hieronymus in der Chronik für die ersten 12 Bischöfe keine andere Liste verwendet haben, dass sie bis zum Tode des Eleutherus reichte und dass somit die Zahlen für die Amtsjahre der einzelnen römischen Bischöfe bis Eleutherus ungefähr so alt sind, wie die Liste des Irenäus, die keine Zahlen aufweist, aber sich in den Namen mit jener Liste deckt."

Davon, dass die älteste antiochenische Bischoftsliste schon in der Chronik des Julius Africanus gestanden habe, konnten sich jedoch weder A. v. Gutschmid noch R. A. Lipsius überzeugen. H. Gelzer (S. Julius Africanus, I. 1880, S. 280f.) schloss mit Grund die römische wie die antiochenische Bischofsliste von der Chronologie des Africanus aus. Ebenso urteilt Franz Overbeck (Anfänge der Kirchengeschichtsschreibung, S. 26f.)

Nicht so Lightfoot, welcher die Hypothese Harnack's nur mehrfach zu berichtigen suchte. Als wirkliche Berichtigungen erkennt Harnack (S. 13) an: 1) Die Widerlegung der bisherigen Annahme, dass Eusebius für die römischen Bischöfe in der Kirchengeschichte

---

[1]) so auch Hefele a. o. O. S. 200. 207, v. Noorden a. o. O. S. 94, Schrörs a. o. O. S. 149, Borrasch a. o. O. Hefele a. o. O. S. 210/1 meint, sicherlich wäre auch Gottschalk aufgefordert, dem Synodalurteil von Toucy beizutreten und den ersten Teil desselben zu unterzeichnen.

eine andere Quelle gebraucht habe als in der Chronik, 2) die Nachweisung der Unzuverlässigkeit der Zahlen in der armenischen Übersetzung der Chronik des Eusebius, wogegen die Zahlen der Chronik des Hieronymus einzusetzen seien. Aber auf eine schon von Africanus und Hippolytus gebrauchte Liste der römischen Bischöfe mit den Datenzahlen ihrer Amtsführung kommt auch Lightfoot zurück. Der englische Bischof schloss nun aber weiter: 1) dass diese Liste vom Amtsantritt des Clemens (etwa vom Jahre 88 an) verlässlich sei, ja dass schon Linus und Anencletus monarchische Bischöfe gewesen, 2) dass dieses Verzeichnis zurückführe auf Hegesippus als den ersten Verfasser. Die letztere Ansicht ist von vornherein hinfällig, wenn man Hegesipp's Worte bei Eusebius Kg. IV, 22, 4 nicht misshandelt. Hegesippus, *ἀποδημίαν στειλάμενος μέχρι Ῥώμης*, ist über Korinth, wo er sich *ἡμέρας ἱκανὰς* aufhielt, nach Rom gekommen und schreibt: *γενόμενος δὲ ἐν Ῥώμῃ διαδοχὴν (τῆς ἀποδημίας) ἐποιησάμην μέχρις Ἀνικήτου, οὗ διάκονος ἦν Ἐλεύθερος. καὶ παρὰ Ἀνικήτου διαδέχεται Σωτήρ, μεθ' ὃν Ἐλεύθερος.* Ganz unmöglich ist Lightfoot's Erklärung: „Ich machte (in Rom) ein Verzeichnis der bischöflichen Successionen bis Anicet.“ Harnack (S. 24f.) nimmt wohl die einfache Ergänzung *τῆς ἀποδημίας* von mir (in dieser Zeitschrift 1876. II, S. 131) nicht an, weist aber jene Erklärung ab und behauptet mit höchster Wahrscheinlichkeit, dass in Hegesipp's Denkwürdigkeiten keine römische Bischofsliste von Petrus ab gestanden haben kann. Wie würde sich Eusebius ein solches altes altes Verzeichnis nur haben entgehen lassen!

Gegen die erstere Ansicht Lightfoot's, dass die von Irenäus adv. haer. III, 3, 3, vermeintlich auch von Julius Africanus und Hippolytus, dann von Eusebius bezeugte Bischofsliste Roms den daselbst von Anfang an monarchischen Episkopat verbürge, macht Harnack (S. 18f.) geltend die Verfassungszustände in dem Hirten des Hermas, dessen letzte Schicht (Hermas secundarius) uns allerdings erst an die Schwelle des monarchischen Episkopats führt, mit geringerem Rechte den Ignatius ad Romanos, über welchen ich auf diese Zeitschrift 1890. III, S. 312f. verweisen kann.

Doch sehen wir, wie Harnack eine gute Strecke weit mit Lightfoot zusammengeht. Irenäus soll zur Zeit des Eleutherus eine in Rom entstandene Bischofsliste wiedergegeben haben, welche aus Julius Africanus (Eusebius) und Hippolytus (Catal. Liberianus), besonders auch aus Epiphanius Haer. XXVII, 6 herzustellen sei. Aber da ist ja keine völlige Übereinstimmung. Das römische Bischofsverzeichnis des Irenäus (adv. haer. III, 3, 3), welches Eusebius in der Chronik mit den Amtsjahren der einzelnen Bischöfe der Weltgeschichte einreiht, in der KG. V, 6 unverändert wiedergiebt, zählt nach der Gründung der römischen Gemeinde durch die Apostel Petrus und Paulus folgende Bischöfe auf: 1) Linus (vgl. 2 Tim. 4, 21), 2) Anacletus, 3) Clemens, den Verfasser des Schreibens an die Korinthier, 4) Euarestus, 5) Alexander, 6) Xystos oder Sixtus, 7) Telesphoros, *ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν*, 8) Hyginus. 9) Pius, 10) Anicetus, 11) Soter, 12) Eleutherus. Nach der Chronik des Eusebius waren die ersten Inhaber des römischen Episkopats: Petrus 43—67, Linus 57—79, Anacletus 79—95 (bis zum Consulate des Clemens). Wesentlich abweichend verzeichnet der Catalogus Liberianus als römische Bischöfe nach dem Tode des Apostels Petrus und Paulus (55 aer. Dion.): 1) Linus 56—67, 2) Clemens 68—77, 3) Cletus 77—83, 4) Anacletus 84—95 (bis zum Consulate des Domitianus XVII und des Clemens), 5) Aristus 96—108, 6) Alexander 109 bis 116,

7) Sixtus 117—126, 8) Telesforus 127—137, 9) Higinus 138 bis 149, 10) Anicetus 150—153, 11) Pius 154—161, 12) Soter 162 bis 170, 13) Eleutherus 171—185. Das ist doch nicht das Bischofsverzeichnis des Irenäus und Eusebius. Abgesehen von der Umstellung des Anicetus und des Pius, ist Clemens den Aposteln näher gerückt durch Zurückstellung des Anacletus, welcher überdies verdoppelt wird als Cletus und Anacletus. Weshalb rückte man aber den Clemens näher an die Apostel? Doch wohl, um diejenigen zu befriedigen, welche den Clemens von Petrus selbst zum Bischofe Roms eingesetzt sein liessen. Diese Ansicht vertritt nicht nur der Brief des Clemens an Jacobus vor den judenchristlichen Recognitionen und Homilien des Clemens, welche sich nun einmal aus dem 2. Jahrhundert nicht fortschaffen lassen. Auch Tertullianus de praescr. haer. 32 bezeugt, dass die römische Kirche Clementem a Petro ordinatum (refert). Nach den beiden Aposteln erscheint Clemens bei Irenäus und Eusebius als der dritte, in dem Catalogus Liberianus als der zweite, bei Pseudo-Clemens und Tertullianus gar als der erste Bischof Roms. Eine Ausgleichung versucht das Verzeichnis der ersten Bischöfe Constitutt. apost. VII, 46, 1 wo als erster Bischof in Rom Linus von Paulus, als zweiter Clemens von Petrus eingesetzt wird. Einen ähnlichen Versuch, die Gleichzeitigkeit des Clemens und der beiden Apostel Roms zu vereinbaren, macht noch Epiphanius Haer. XXVII, 6, indem er es für möglich erklärt, dass Clemens von Petrus zum Bischofe eingesetzt ward, aber ablehnte, oder auch die oft abwesenden Apostel als Bischof zu vertreten hatte, dann nach dem Tode des Linus und des *Κλῆτος* (nicht *Ἀνέγκλητος*, wie Irenäus und Eusebius sagen) gezwungen ward, wieder als Bischof einzutreten.

Clemens als von Petrus in dem römischen Episkopate nur durch Linus getrennt, wie in dem Catal. Liberianus, aber ohne die Unterscheidung eines Cletus und eines Anacletus, wird auch bezeugt durch Optatus de schism. Donat. II, 3 und Augustinus epi. LIII, 2, welche übereinstimmen in der Reihenfolge: 1) Petrus, 2) Linus, 3) Clemens, 4) Anacletus (Anencletus Aug.), 5) Evaristus etc. Die Ansicht von Clemens anstatt des Linus oder von Clemens als unmittelbarem Nachfolger des Petrus wird als die herrschende im Abendlande bezeugt durch Hieronymus, welcher den Clemens wohl in dem Chronicon, wie Eusebius, als 3. Bischof Roms bezeichnet, aber de vir. illustr. 15 als „quartus post Petrum Romae episcopus, si quidem secundus Linus fuit, tertius Anacletus, tametsi plerique Latinorum secundum post apostolum Petrum putent fuisse Clementem. So hat auch Rufinus von Aquileja in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Recognitionen des Clemens die clementinische Überlieferung, dass Petrus selbst dem Clemens docendi cathedram übergab, mit der anderen Überlieferung von Linus und Cletus als Amtsvorgängern des Clemens so zu vereinbaren versucht, dass jene beiden noch bei Lebzeiten des Petrus Bischöfe von Rom gewesen seien.

Wer diese Beschaffenheit der Überlieferung über die ältesten Bischöfe Roms gehörig überlegt, wird sich allerdings hüten, den von Hause aus monarchischen Episkopat auf sie stützen zu wollen. Es ist hauptsächlich Clemens, der kaiserliche Prinz in dem Gemeindevorstande Roms, welcher solche Neigung verwehrt. Harnack teilt diese Neigung bekanntlich nicht. Was er schliesslich über die Entstehung des monarchischen Episkopates bemerkt (S. 36f.), nähert sich durch Hervorhebung des Cultus der von mir in dieser Zeitschrift (1890, I. II. III) dargelegten Ansicht sichtlich an. A. H.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

XVI.

# Das schriftstellerische Verhältnis des Jacobusbriefes zur paulinischen Literatur.

Von

**Michael Zimmer.**[1])

Nachdem zuletzt H. v. Soden im „Hand-Commentar“ (III, 2, 1890 S. 141 f. 2. Aufl. 1892 S. 164 f.) das schriftstellerische Verhalten des Jacobusbriefes zur urchristlichen Literatur behandelt hat, hat jetzt P. Feine (der Jacobusbrief nach Lehranschauungen und Entstehungsverhältnissen untersucht, 1893) eine gegen ihn, insonderheit aber gegen H. Holtzmann gerichtete Polemik eröffnet, deren letztes Ziel in dem apologetischen Interesse an der Echtheit des Briefes zu erkennen ist. Indem wir aus dem zu solchem Behufe angestrengten Beweisverfahren die Darstellung der schriftstellerischen Beziehungen zu den Paulusbriefen herausgreifen, benutzen wir die Gelegenheit, diesen Punkt, der, so klar er auch vor Augen liegt, noch immer den mannigfaltigsten Verdunkelungsversuchen ausgesetzt ist, zu womöglich noch vollständigerer und reinlicherer

---

[1]) Vorliegende Abhandlung eines meiner früheren Schüler bringe ich in einer Gestalt zum Druck, vermöge welcher sie ganz als Ausdruck meiner Auffassung des Verhältnisses und zugleich auch namentlich als Abwehr der Kritik, welche Dr. Feine an meinen Veröffentlichungen über den Jacobnsbrief übt, gelten will und darf.
Strassburg i. E. H. Holtzmann.

Erledigung zu bringen, als dies schon bisher möglich gewesen ist.

I. Das für die Bestimmung der Entstehungsverhältnisse einer Schrift so wichtige, oft fast allein handhabliche und zu relativem Ziele führende Kriterium der schriftstellerischen Abhängigkeit wird gegenwärtig von Seiten solcher Theologen vielfach missachtet, ja geradezu verhöhnt, welche sich schriftstellerische Abhängigkeit nur in der Form vorstellig machen können, wie Schulknaben ihre Hefte von einander abschreiben oder späterhin, wenn sie specimina eruditionis leisten sollen, aus einer Anzahl von Kundgebungen über den betreffenden Gegenstand eine neue componiren und compiliren. Wer solcher Schreibearbeit kundig ist, pflegt dann das Gefühl für den Abstand, welchen er zwischen der eigenen Leistung und einem biblischen Schriftstück wahrzunehmen nicht umhin kann, in apologetische und polemische Declamationen gegen die nichtswürdige Kritik zu kleiden, welche angeblich jenen Abstand nicht zu würdigen vermag. Eine ganz unnötige Mühe! Die aussertheologische Geschichtswissenschaft bedient sich unangefochten jenes Instrumentes, und zwar keineswegs etwa blos in dem Sinne, dass sie bewussten und gewollten Beziehungen zwischen den in Betracht zu ziehenden Schriftstellern nachgeht, sondern auch von der gegründeten Voraussetzung aus, dass der Gedankengehalt, der Wortschatz und die Ausdrucksmittel jedes geistig erregbaren, beweglichen und lebendigen Menschen fortwährende Bereicherung erfährt wie aus mündlichem Gedankenaustausche, so vor Allem aus dem, durch Lectüre vermittelten, geistigen Verkehr mit der Gegenwart und Vergangenheit. Aus unbewussten Fonds, worin und wozu solche Schätze sich angesammelt haben, werden sie meist auch wieder reproducirt. So besonders die sprachlichen Gestaltungs- und Darstellungsmittel, während man sich der Herkunft neu hinzuwachsender Erkenntnisse, Gedanken und Überzeugungen bewusster zu sein pflegt. Daher gerade die formale Übereinstimmung paralleler Stellen bei inhalt-

lichen Differenzen ein besonders schlagendes Beweismittel abgeben kann und in zahllosen Fällen abgegeben hat. Nun besteht, wie das Folgende zeigen wird, das Argumentationsverfahren Feine's der Hauptsache nach in monotoner Wiederholung des Einwandes der Gedankenverschiedenheit. „Wenn Holtzmann dagegen geltend macht, dass dann die formale Übereinstimmung um so auffallender erscheinen müsse, so setzt er ein schriftstellerisches Verfahren des Jacobus voraus, das diesem einfach fremd ist" (S. 119). Der neueste Bearbeiter des Jacobusbriefes ist nämlich uns Anderen gegenüber in der vorteilhaften Lage, dass ihm Jacobus persönlich vorgestellt ist, so dass er nicht blos genau weiss, dass eben dieser Jacobus den Brief geschrieben hat, sondern auch im Unterschiede zu Schwegler, Pfleiderer, Hilgenfeld, W. Brückner und H. Holtzmann „einer Würdigung des Mannes" (S. 65) gewachsen ist. Er kennt „schwere, innere Kämpfe", welche der Mann „werkthätiger Kraft" durchgemacht hat (S. 51), weiss daher auch, dass dieser „directe literarische Anlehnungen nicht liebt" (S. 121), dass sich drei paulinische Stellen in seinem Kopf nicht begegnen können (S. 116), dass er eine Schwenkung von seiner ganz positiven Stellung zum Gesetz zu einer idealeren nicht gemacht haben kann (S. 89) u. s. w.

Nachdem Feine die Nachweise der literarischen Abhängigkeit durch v. Soden (S. 108 f.) und W. Brückner (S. 112 f.) besprochen und zurückgewiesen, wendet er sich gegen die, jene in sich aufnehmende, erweiterte Darstellung H. Holtzmann's, deren extravagante Kühnheit (S. 113) zu besonders lebhaftem Widerspruche auffordere. „Bei seiner Auffassung muss Holtzmann, wenn anders sie begreiflich erscheinen soll, annehmen, dass der Verfasser die vier grossen Briefe des Paulus sehr genau gekannt hat" (S. 119 f.). Ob „sehr genau", steht dahin. Aber dass er sie gekannt hat, sei es durch Anhören, sei es durch Lectüre, sei es durch Beides — das, wenn irgend

etwas auf solchem Gebiete, lässt sich durchaus festlegen. So erinnern gleich in dem Eingange 1, 2 die Worte *γινώσκοντες ὅτι τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως κατεργάζεται ὑπομονήν* durchaus an Rom. 5, 3. 4 *εἰδότες, ὅτι ἡ θλίψις ὑπομονὴν κατεργάζεται, ἡ δὲ ὑπομονὴ δοκιμήν*. Gegenüber der Caricatur, welche Feine von dem Verfahren entwirft, welches der Briefsteller nach Holtzmann's Ansicht befolgt hätte (S. 65), ist zu bemerken, dass die schon hier mit in Betracht kommenden Beziehungen zum ersten Petrusbrief auch nach Feine schlechterdings auf eine schriftstellerische Vermittelung führen (S. 125 f.). Wer nun einmal Gründe hat, die Priorität dem petrinischen Schriftstück zuzuschreiben, wird sich deshalb nicht irre machen zu lassen brauchen an der Beobachtung, dass bei der Ähnlichkeit der Mahnung, die *πειρασμοί* für Freude zu nehmen, mit der Aufforderung, sich der Trübsale zu rühmen, die Verbindung des *δοκίμιον τῆς πίστεως* Jac. 1, 3 mit der *ὑπομονή*, wie dieselbe bei dem ähnlich klingenden *δοκιμή* in Rom 5, 3 (überhaupt kennt Paulus nur *δοκιμή*, nicht *δοκίμιον*), wenn auch in entgegengesetzter Richtung, statt hat, um so weniger auf Zufall beruhen kann, als bei ähnlichem Satzbau (*γινώσκοντες ὅτι* Jac. und *εἰδότες ὅτι* Rom.) beide Schriftsteller in *ὑπομονὴν κατεργάζεται* (Rom. 5, 3. Jac. 1, 3) wörtlich zusammentreffen. „Es ist richtig, dass Paulus den Gebrauch von *κατεργάζεται* namentlich mit abstracten Substantiven liebt, auch dass *κατεργάζεσθαι* sonst im N. T. nur noch 1 Petr. und Jac. vorkommt" — sagt Feine (S. 110), findet aber, das sei „nichts Besonderes", und macht darauf aufmerksam, dass *δοκίμιον* nur noch 1 Petr. 1, 7 begegnet. Weil nun aber gewisse Vertreter der literarischen Abhängigkeit des Jacobus ihn auch letztere Stelle benutzen lassen, versichert Feine wieder auf Grund intimer Bekanntschaft mit dem persönlichen Charakter des Verfassers, solches sei „ganz unwahrscheinlich", lasse sich nicht „mit der sonstigen Art des Mannes in Einklang bringen" (S. 129). Als ob es nicht auch Ausleger gäbe,

welche wie Hilgenfeld das Original in 1 Petr. 1, 7 finden, dennoch aber die Abhängigkeit unserer Stelle von Rom 5, 3 f. anzuerkennen in der gleichen Lage sind! Während es dagegen kaum von Belang ist, wenn die Jac. 1, 5 sich findende Zusammenstellung von *διδόναι* und *ἁπλῶς* an *ὁ μεταδιδοὺς ἐν ἁπλότητι* erinnert (Rom 12, 8), weil wegen des seltenen *ἁπλῶς* der Ausdruck aus Herm. Mand. II, 4 geflossen sein könnte, schwebt Jac. 1, 9 bei *καυχάσθω δὲ ὁ ἀδελφὸς ὁ ταπεινὸς ἐν τῷ ὕψει αὐτοῦ* wohl der Form nach Rom. 5, 3 *καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν* (cfr. 1 Cor. 1, 31 *ὁ καυχώμενος ἐν κυρίῳ καυχάσθω*) vor, zumal wir aus dem dortigen Zusammenhang bereits Elemente hier vorgefunden haben und *καύχησις* 4, 16 mit *κατακαυχᾶσθαι* 2, 13. 3, 14 wie Röm. 11, 18 nachfolgen (Feine S. 114). Dass die Wortsippe auch der *κοινή* und LXX angehört (Feine S. 112), ist kein Gegenbeweis, sondern in's Allgemeine flüchtende Ausrede, gerade wie auch die Erinnerung an das Liebesgebot, wenn unsererseits befunden wird, dass 1, 12 und 2, 5 bei *ὃν ἐπηγγείλατο τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* wohl 1 Cor. 2, 9 *ἃ ἑτοίμασεν ὁ θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* nachklinge.

Wenn in Anknüpfung an den *πειρασμός*, der wegen des auf das *δοκίμιον ὑμῶν* 1, 2 zurückblickenden *δόκιμος* mit dem *πειρασμός* in 1, 2 identisch sein muss, 1, 13 ganz unvermittelt überspringt zu innern Anfechtungen (richtig hervorgehoben von Weizsäcker, Apost. Zeitalter, 2. Aufl. S. 366), so wird dies sofort weniger auffallend bei der Einsicht in einen Sachverhalt, demzufolge durch 1, 12 die Erinnerung an den *πειρασμὸς ἀνθρώπινος* 1 Cor. 10, 13 wachgerufen und der Gedanke *πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος* in seiner Verbindung mit *πιστὸς ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι, ὑπὲρ ὃ δύνασθε* hier in den Worten *μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι, ἕκαστος δὲ πειράζεται ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος καὶ δελεαζόμενος* frei ausgeführt und gesteigert erscheint. Dagegen weiss Feine nichts anzuführen, als dass Jacobus

gegen eine von Gott ausgegangene Versuchung polemisire, „während es bei Paulus mindestens zulässig ist, die Versuchung als von Gott geschickt zu denken“ (S. 109): ein Beweis, wie hölzern und unlebendig er sich das Abhängigkeitsverhältnis denkt (als könnte Jacobus erst auf Grund von exegetischen Ermittelungen und Studien sich paulinische Ausdrücke aneignen), während er doch soeben v. Soden's bezügliches Urteil „dunkle Reminiscenzen“ reproducirt hatte. Ferner erinnert die enge Verbindung von Sünde und Tod 1, 15 *ἡ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον* doch wohl nicht blos durch „entfernte Verwandtschaft des Gedankens“ (Feine S. 113) an Röm. 5, 12 *δι' ἁμαρτίας ὁ θάνατος* (*εἰσῆλθεν*) und 6, 23 *τὰ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος*, wogegen die *ἐπιθυμία* als erste im Bunde noch vorher an Stellen wie Herm. Mand. XII, 12. Visio I, 1, 8 denken lässt.

Während die Formel *μὴ πλανᾶσθε* 1, 16 wohl nur unbewussten Anschluss an 1 Cor. 6, 9. 15, 33. Gal. 6, 7 bekundet und auch die einzelnen Elemente der nun folgenden Anrede (vgl. 1, 2. 2, 1. 5. 14 u. s. w.) nur zufällig ihre Parallelen in Rom. 7, 1 *ἀδελφοί*, 7, 4 *ἀδελφοί μου*, 12, 9 *ἀγαπητοί* finden könnten, ist der Ausdruck *ἀπαρχή* 1, 18 um so wahrscheinlicher aus Rom. 8, 23 (11, 16. 1 Cor. 15, 20. 23. 16, 15) herzuleiten, je mehr der Gedanke *εἰς τὸ εἶναι ἀπαρχήν τινα τῶν αὐτοῦ κτισμάτων* mit der von Mangold und Feine (S. 115) dazu als Quelle angeführten Stelle Jer. 2, 3 *ὁ ἅγιος Ἰσραήλ, τῷ κυρίῳ ἀρχὴ γεννημάτων αὐτοῦ* übereinstimmt. Wenn der Satz 1, 20 *ὀργὴ γὰρ ἀνδρὸς δικαιοσύνην θεοῦ οὐκ ἐργάζεται* (die von Feine S. 119 aufgebotene Lesart *κατεργάζεται* zeigt, dass schon Abschreiber sich erinnert fanden an Röm. 4, 15 *ὁ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται*) und besonders der Schluss wie ein Echo von Rom. 13, 10 *ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται* klingt, so erinnert besonders die *δικαιοσύνη θεοῦ* an die paulinische Diction Rom. 1, 17. Dass aber die Vocabel *ἀποτιθέναι* (vgl. 1 Petr. 1, 23) auch Rom. 13, 12 *ἀποθώμεθα τὰ ἔργα τοῦ*

σκότους vorkommt, mag von geringem Belang sein (Feine S. 115), wie wir ebenso auch nur constatiren, dass der νόμος δυνάμενος σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν Jac. 1, 21 das Seiten- und Gegenstück zu Rom. 1, 16, wo das εὐαγγέλιον eine δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι heisst, darstellt.

Dagegen kann die Gegenüberstellung des seltenen (im NT. wenigstens nicht mehr vorkommenden) ἀκροατὴς λόγου und ποιητὴς λόγου 1, 22—25 ihre Fassung nur dem Vorgange des Dialektikers Rom. 2, 13 οὐ γὰρ οἱ ἀκροαταὶ νόμου δίκαιοι παρὰ τῷ θεῷ ἀλλ' οἱ ποιηταὶ νόμου δικαιωθήσονται verdanken; wenigstens ist eine Herleitung aus 1 Makk. 2, 67 καὶ ὑμεῖς προσάξατε πρὸς ὑμᾶς πάντας τοὺς ποιητὰς τοῦ νόμου ausgeschlossen, weil dort der Nachdruck nicht auf dem ποιητής liegt und gerade der charakteristische Gegensatz des ἀκροατής fehlt. Gleichwohl beruhigt sich Feine bei dieser Entdeckung Mangold's.

Die zahlreichsten und auffallendsten Spuren treffen wir erst im zweiten Capitel. Wenn 2, 1 προσωποληψία auch Rom. 2, 11. Gal. 2, 6 zu lesen ist, so ist das irrelevant. Bestimmter schon ruft der κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης den κύριος τῆς δόξης von 1 Cor. 2, 8 ins Gedächtnis und vollends bei der, von der sonst (vgl. jedoch 2, 15. 16) im grossen und ganzen kurz abgerissenen Schreibweise unseres Verfassers abstechenden, langen glatten Periode 2, 2—4 ἐὰν εἰσέλθῃ εἰς συναγωγὴν ὑμῶν ἀνὴρ χρυσοδακτύλιος ἐν ἐσθῆτι λαμπρᾷ, εἰσέλθῃ δὲ καὶ πτωχὸς ..... οὐ διεκρίθητε ἐν ἑαυτοῖς ..... ist trotzdem, dass Feine schnell fertig darüber aburteilt (S. 118), die Annahme sehr begründet, dass sie geschaffen sei nach dem Muster von 1 Cor. 14, 23 ἐὰν οὖν συνέλθῃ ἡ ἐκκλησία ὅλη ἐπὶ τὸ αὐτὸ καὶ πάντες λαλῶσι γλώσσαις, εἰσέλθωσι δὲ καὶ ἰδιῶται ἢ ἄπιστοι, οὐκ ἐροῦσιν ὅτι μαίνεσθε; um so mehr, als nicht nur der Satzbau (ἐὰν ... Satz mit δὲ .... Nachsatz in Frageform mit οὐκ) ganz analog, sondern auch die Ausdrücke εἰσέλθῃ, συνέλθῃ, εἰσέλθωσι anklingen und beide Stellen von der Gemeindeversammlung handeln. Während

das Vorkommen des Verbums διακρίνεσθαι hier und Rom. 4, 20 kaum bemerkt zu werden braucht, dürften eher die κριταὶ διαλογισμῶν πονηρῶν 2, 4 den διακρίσεις διαλογισμῶν Röm. 14, 1 ihr Dasein verdanken. Feine weiss wieder nur zu sagen: „Das Colorit beider Stellen ist verschieden, von dem Gedanken ganz abgesehen" (S. 115). Die Wortverbindung Jac. 2, 5 οὐχ ὁ θεὸς ἐξελέξατο τοὺς πτωχοὺς τῷ κόσμῳ πλουσίους ἐν πίστει, womit die auch 2 Cor. 6, 10 ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες und 8, 9 δι' ὑμᾶς ἐπτώχευσε (ὁ κύριος Ἰησ. Χρ.) πλούσιος ὤν, ἵνα ὑμεῖς τῇ αὐτοῦ πτωχείᾳ πλουτήσητε sich findende paradoxe Zusammenstellung von Armen, die da reich sind, eingeführt ist, klingt wie ein Wiederhall von 1 Cor. 1, 27 τὰ μωρὰ τοῦ κόσμου ἐξελέξατο ὁ θεός. Pflegt Feine sonst, wenn Parallelen sich im Gedanken berühren, den Unterschied der Form in's Feld zu führen, so verfährt er diesmal umgekehrt. „Gemeinsam ist hier zwischen Paulus und Jacobus der Gegensatz der Armut, die doch in Christo Reichtum ist. Formell ist die Verschiedenheit in die Augen fallend" (S. 116). „Ein Mann, der im A. T. lebte und einer aus Armen dieser Welt bestehenden Gemeinde vorstand, braucht solche Gedanken nicht von Paulus zu entlehnen" (S. 109. 116). Um so sicherer musste es ihn frappiren, wenn er ihnen auch bei Paulus begegnete, und es ist kein Wunder, wenn wir noch die Stellen nachweisen können, wo solche überraschende Entdeckungen gemacht wurden. Der Ausdruck κριτήρια in 2, 6 καὶ αὐτοὶ ὑμᾶς ἕλκουσιν εἰς κριτήρια weist um so deutlicher auf 1 Cor. 6, 2 ἀνάξιοί ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων und 4 βιωτικὰ μὲν οὖν κριτήρια ἐὰν ἔχητε, als er sonst im N. T. nicht nachweisbar ist. Das bleibt für Feine „unverständlich" (S. 116). Auffallender gestalten sich allerdings die Berührungen in 2, 8 εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν καλῶς ποιεῖτε, εἰ δὲ προσωπολημπτεῖτε . . . ., verglichen mit Rom. 13, 8 ὁ γὰρ ἀγαπῶν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν 9 τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσης . . . . . . . ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται,

ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν und Gal. 5. 13 διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις 14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, 15 εἰ δὲ .... Feine glaubt die paulinischen Stellen mit Matth. 22, 39 aus dem Feld schlagen zu können (S. 24), weil er, da „Holtzmann keine weitere Bemerkung hinzufügt“ (S. 116), die Pointe der Parallele nicht erkannt hat. Es ist nämlich allerdings die Meinung, „dass Jacobus das Citat Lev. 19, 18 aus Paulus genommen habe“, weil die ausdrücklichen Citate des Briefes überhaupt entlehnt sind (vgl. H. Holtzmann, Lehrbuch der Einleitung, 3. Aufl. S. 335). Speciell aber kommt hier noch der ganze Abschnitt 2, 8—13 in Betracht. Ziemlich abrupt tritt diese mit Rom. 13, 8 ff. Gal. 5, 14 übereinstimmende Auffassung herein, dass der νόμος sich zusammenfasst im Gebote der Liebe. Und auch hier wieder constatiren wir die merkwürdige Thatsache so vielfachen Zusammentreffens mit paulinischer Terminologie. Jac. verwendet die, sonst nicht vorkommenden, paulinischen Redewendungen νόμον τελεῖν (2, 8 nur noch Rom. 2, 27), παραβάτης νόμου (2, 11 nur noch Rom. 2, 25, 27. Gal. 2, 18), κρίνεσθαι διὰ νόμου (Rom. 2, 18), ἔνοχος (2, 11 mit dem Genet. der verletzten Sache, wie nur noch 1 Cor. 11, 27 ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου); auch der Ausdruck ὅλος ὁ νόμος begegnet zwar auch Mt. 22, 40 (in Verbindung mit dem Liebesgebot), aber nur Gal. 5, 3 μαρτύρομαι παντὶ ἀνθρώπῳ περιτεμνομένῳ ὅτι ὀφειλέτης ἐστὶν ὅλον τὸν νόμον ποιῆσαι in Verfolgung eines ähnlichen Gedankens wie hier: ὅστις γὰρ ὅλον τὸν νόμον τηρήσῃ πταίσῃ δὲ ἐν ἑνὶ, γέγονεν πάντων ἔνοχος. Feine entzieht sich dem Zusammenhang einer Argumentation, deren Beweiskraft in dem Einandergreifen der einzelnen Glieder der Kette beruht, mit dem Seitensprung: „Also Jacobus musste aus Paulus lernen, dass für Juden oder Judenchristen das ganze Gesetz die verbindliche Norm war“ (S. 117). Es gilt aber bei der Stange zu bleiben und namentlich auch ein Auge dafür zu

haben, dass die Exemplification durch dekalogische Gebote in der sowohl von Ex. 20, 13 ff., wie von Deut. 20, 17 abweichenden, aber mit Rom. 13, 9. Luc. 18, 20 übereinstimmenden Reihenfolge *μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς* statt hat. Um so mehr findet man sich eingeladen, nicht nur die erwähnten Termini und Gebote, sondern auch die Citation des Liebesgebotes aus derselben Quelle herzuleiten, aus welcher alle übrigen Ansdrücke geflossen sind, wobei das durch *εἰ μέντοι* (Vers 8) bedingte *εἰ δὲ* (Vers 9), womit auch Paulus Gal. 5, 15 nach dem Liebesgebot fortfährt, wenigstens beiläufig erwähnt werden darf. Unter solchen Umständen wird auch der eigentümliche Ausdruck *νόμος τῆς ἐλευθερίας* 2, 12 und 1, 25 erst der paulinischen Entgegensetzung von Freiheit und Gesetz sein Dasein verdanken (vgl. unten).

Noch mehr aber lässt sich in dem mit *τί (τὸ) ὄφελος* 2, 14 und 16 wie 1 Cor. 15, 32, welche Parallele Feine (S. 114) mit einem Ausrufungszeishen begleitet (aber vgl. das sofort zu Sagende) eingeleiteten Abschnitt 2, 14 ff. die Bezugnahme auf Paulus mit Händen greifen. Wir constatiren hier vorläufig den Sachverhalt und werden am Schlusse S. 496 f. darauf zurückkommen.

Keinerlei selbständigen Wert besitzt die Parallele 2, 19 und 1 Cor. 8, 4. 1 Cor. 11, 14. Anstatt aber dem Gegner die Albernheit zu subintelligiren, Jacobus hätte von Paulus den Glauben an die Einheit Gottes gelernt (S. 117), wäre einiges Verständnis dafür wünschbar gewesen, dass die Anrede an den Pauliner dessen Belehrung im Sinne von 1 Cor. 8, 4 voraussetzen und ein dem Teufel zugeschriebener Glaube mit der 2 Cor. 11, 14 ermöglichten Annahme einer Lichtnatur verglichen werden könnte. Viel unbedingteren Anspruch auf einleuchtende Verständlichkeit darf dagegen die Thatsache erheben, dass dem gleichen Beispiele Abraham's 2, 21 = Rom. 4, 1 ff., dessen Name mit dem gleichen Epitheton *ὁ πατὴρ ἡμῶν* 2, 21 = Rom. 4, 12 *τοῦ πατρὸς ἡμῶν*, vgl. Rom. 4, 1 *τὸν προπάτορα* und 16 *ὅς ἐστιν*

*πατὴρ πάντων ἡμῶν* begleitet ist, mit gleicher zwangsweise angewandter und darum den Sinn verdunkelnder (vgl. S. 140) Terminologie (*ἀλλ' ἐρεῖ τις* Jac. 2, 18 = 1 Cor. 15, 35. Rom. 9, 9; *πίστις χωρὶς ἔργων* Jac. 2, 18. 20. 26 = Rom. 3, 28; *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων* Jac. 2, 21. 24. 25 und *ἐκ πίστεως* 24 = Rom. 3, 28; *'Αβρ. ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη* Jac. 21 = Rom. 4, 2) unter beiderseitiger Berufung auf das gleiche, vom Urtext und LXX in gleicher Weise (*ἐπίστευσε δὲ 'Αβραὰμ τῷ θεῷ καὶ* ... = Rom. 3, 6) abweichende Schriftcitat aus Gen. 15, 6 eine wörtlich gleichlautende, aber durch Umstellung der Negation diametral entgegengesetzte These bewiesen wird: Jac. 2, 24 *ὁρᾶτε, ὅτι ἐξ ἔργων δικαιοῦται ἄνθρωπος καὶ οὐκ ἐκ πίστεως μόνον* = Rom. 3, 28 *λογιζόμεθα γὰρ δικαιοῦσθαι* π ί σ τ ε ι *ἄνθρωπον* χ ω ρ ὶ ς ἔ ρ γ ω ν *νόμου*, oder wie dieselbe Thesis im Galaterbrief lautet 2, 16 *εἰδότες ὅτι* ο ὐ δ ι κ α ι ο ῦ τ α ι ἄ ν θ ρ ω π ο ς ἐ ξ ἔ ρ γ ω ν *νόμου* ἐ ὰ ν μ ὴ δ ι ὰ π ί σ τ ε ω ς *χριστοῦ 'Ιησοῦ, καὶ ἡμεῖς εἰς χριστὸν 'Ιησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα* δ ι κ α ι ω θ ῶ μ ε ν ἐ κ π ί σ τ ε ω ς *Χριστοῦ* κ α ὶ ο ὐ κ ἐ ξ ἔ ρ γ ω ν ν ό μ ο υ, *ὅτι* ἐ ξ ἔ ρ γ ω ν ν ό μ ο υ ο ὐ δ ι κ α ι ω θ ή σ ε τ α ι *πᾶσα σάρξ*. Hier kann doch auch Feine nicht anders als „eingestehen, dass irgend welche polemische Beziehung zu Formeln, wie sie durch Paulus in Umlauf gesetzt worden sind, anzuerkennen ist" (S. 106, vgl. S. 89 f. 99 f. 108. 111. 119). Aber an der von ihm wie von zahlreichen Vorgängern statuirten „indirecten Polemik" (S. 121) ist nur so viel richtig, dass in solcher Polemik nicht die Tendenz des Briefes gesucht werden darf, sofern sie dann ganz anders und nicht blos beiläufig, in Gefolge eines Blickes auf bestimmte Schäden der angeredeten Christenheit, geübt worden wäre (S. 121 f.).

In diesem Massenaufgebot des 2. Capitels haben die Benutzungen ihren Höhepunkt erreicht; von da ab werden sie seltener und weniger auffallend. Kaum, dass es noch als solche gelten darf, wenn 3, 1 die Warnung *μὴ πολλοὶ διδάσκαλοι γίνεσθε* die Worte Rom. 2, 21 *ὁ οὖν διδάσκων ἕτερον σεαυτὸν οὐ διδάσκεις* ins Gedächtnis rufen, während

die Phrase εἰδότες, ὅτι μεῖζον κρίμα λημψόμεθα ebenso nahe mit Mc. 12, 40 = Lc. 20, 47 οὗτοι λήμψονται περισσότερον κρίμα verwandt ist, als mit Rom. 13, 2 οἱ δὲ ἀνθεστηκότες ἑαυτοῖς κρίμα λήμψονται. Auch, wenn der seltene, Jac. 3, 8 und 5, 3, sonst im NT. nur noch Rom. 3, 13 vorkommende, Ausdruck ἰός aus einer Vorlage genommen ist, liegt wegen der Verbindung mit θανατηφόρος der Gedanke an Hermas Sim. IX, 26. 7 τὰ θηρία διαφθείρει τῷ ἑαυτῶν ἰῷ τὸν ἄνθρωπον καὶ ἀπολλύει näher. Ebenso könnte Jac. 3, 9 εὐλογοῦμεν τὸν κύριον καὶ πατέρα sich besser als gangbare liturgische Formel erklären, denn als Herübernahme aus 2 Cor. 1, 3 εὐλογητὸς ὁ θεὸς καὶ πατήρ und 11, 31 ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου. . . . ὁ ὢν εὐλογητός . . .; denn dieser Wortlaut 2 Cor. 1, 3 und 11, 31 weicht von Jac. 3, 8 ab, und ist doch sonst dem Briefsteller nicht unbekannt (1, 27 παρὰ θεῷ καὶ πατρὶ).

Erinnert schon die Entgegensetzung von ἄνωθεν σοφία und σοφία ἐπίγειος 3, 15 an die paulinische Ausführung über die σοφία τοῦ αἰῶνος τούτου und σοφία θεοῦ 1 Cor. 2, 6, so könnte auch der terminus ψυχικός dem 1 Cor. 2, 14 vorhandenen Gegensatz von ψυχικός und πνευματικός entnommen sein. Mehr sollte mit dieser Parallele nicht angedeutet werden, und die uns gewidmete Belehrung, dass die von Jacobus bekämpfte Weisheit nicht die unter den τέλειοις zu Corinth verkündigte sei (S. 117), ist gegenstandslos und noch an sich so überflüssig als möglich. Etwas mehr Verständnis dürfte man für die Beobachtung erwarten, dass 3, 16 die Anfangsworte ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία direct an 1 Cor. 3, 3 ὅπου γὰρ ἐν ὑμῖν ζῆλος καὶ ἔρις anklingen, während die Weiterführung mit ἐκεῖ ἀκαταστασία . . . . . . 1 Cor. 14, 33 οὐ γάρ ἐστιν ἀκαταστασίας ὁ θεὸς ἀλλὰ εἰρήνης ins Gedächtnis ruft, zumal da hernach Jac. 3, 17 die ἄνωθεν σοφία eine εἰρηνική genannt ist; heisst dieselbe hier ἀνυπόκριτος, so ist dies wohl geschrieben in Erinnerung an die paulinische Charakteristik der Liebe ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος Rom. 12, 9. 2 Cor. 6, 6.

Feine weiss dazu nichts zu sagen, als diese Berührungen könnten eine literarische Benutzung (darum handelt es sich gar nicht, wohl aber um Reminiscenzen) nicht wahrscheinlich machen (S. 118). Das ist seine Sache. In dem, durch 1 Petr. 2, 11 an die Hand gegebenen, Gedanken von dem Streit der Begierden Jac. 4, 1 ist die Umschreibung von „in euerm Innern“ durch ἐν τοῖς μέλεσιν ὑμῶν allem Anscheine nach veranlasst durch die ad vocem στρατευομένων wachgewordene Erinnerung an die paulinische Sprechweise, wo Rom. 7, 23 in einem ähnlichen Zusammenhang jener Ausdruck sich findet: βλέπω δὲ ἕτερον νόμον ἐν τοῖς μέλεσιν μου ἀντιστρατευόμενον. Feine erinnert überdies selbst noch an Röm. 6, 13, wo μέλη als ὅπλα erscheinen, um sofort wieder seinen Trumpf auszuspielen: „Dabei ist aber der Gedanke verschieden“ (S. 111). Die Gedankenlosigkeit, zu meinen, damit sei etwas gesagt, bleibt dafür die gleiche. Auch bei dem sprüchwortartig eingefügten Satz Jac. 4, 4 οὐκ οἴδατε, ὅτι ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἔχθρα τοῦ θεοῦ ἐστιν wird die Annahme, dass Rom. 8, 7 τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεὸν die Grundlage bildet, begünstigt durch die Übereinstimmung in den Schlussworten. Feine hat dafür kein Auge, sondern beruhigt sich wieder bei der Wahrnehmung, dass, was als Feindschaft gegen Gott bezeichnet wird, beiderorts verschieden sei (S. 112). Fernerhin ist der zwischen die Ankündigung des Citates Jac. 4, 5 und das eigentliche Citat eingeschobene Satz πρὸς φθόνον ἐπιποθεῖ τὸ πνεῦμα, ὃ κατῴκισεν ἐν ἡμῖν wenigstens im Stande, die Erinnerung an Gal. 5, 17 ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τοῦ πνεύματος wachzurufen, wesshalb Resch (Agrapha S. 256) beide Stellen als Parallelen benutzt. Schon Luther hat unter Voraussetzung, dass Gal. 5, 17 den Auslegungskanon bilde, übersetzt „den Geist gelüstet wider den Hass.“ Die darauf gegründete Auslegung von Bengel (sat prope accedunt Jacobi verba ad Gal. 5, 17), Stier und Lange hätte den Verfasser der naiven Verwunderung darüber, dass die Parallele überhaupt Jemanden in Sinn

kommen mochte (S. 118), zu entheben vermocht. Ebenso ist der Relativsatz ὅ . . . im Gedanken mit Rom. 8, 9. 11 *εἴπερ πνεῦμα θεοῦ οἰκεῖ ἐν ὑμῖν* verwandt, hat jedoch seine directe Wurzel in Herm. Man. III, 1 (Feine S. 137); wie auch 4, 10 *ταπεινώθητε ἐνώπιον κυρίου καὶ ὑψώσει ὑμᾶς* aus 1 Petr. 5, 6 *ταπεινώθητε οὖν ὑπὸ τὴν κραταιὰν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ἵνα ὑμᾶς ὑψώσῃ ἐν καιρῷ* hereingekommen und ohne directe Berührung mit 2 Cor. 11, 7 ist. Ob bei dem terminus *ταλαιπωρήσατε* 4. 9 die Seltenheit dieses Wortes seine Herleitung aus Rom. 7, 24 *ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος* begünstigen könnte, mag dahingestellt bleiben (vgl. Feine S. 113). Mit jedenfalls grösserem Recht hat man Jac. 4, 11 *ὁ καταλαλῶν ἀδελφοῦ ἢ κρίνων τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ καταλαλεῖ νόμου καὶ κρίνει νόμον* mit Rom. 2, 1 *ἐν ᾧ γὰρ κρίνεις τὸν ἕτερον, σεαυτὸν κατακρίνεις* zusammengestellt. Ist auch der Gedanke des ganzen Abschnittes verwandt mit Herm. Sim. IX, 23, 4, so wird doch das Wortspiel mit *κρίνειν* erst veranlasst durch Rom. 2, 1, und die nachdrucksvolle Frage 4, 12 *σὺ δὲ τίς εἶ ὁ κρίνων τὸν πλησίον* schliesst sich an die in einer ähnlichen Beweisführung stehende Formel *σὺ τίς εἶ ὁ κρίνων ἀλλότριον οἰκέτην* Rom. 14, 4 an. Feine begnügt sich zu versichern, damit sei nur Mt. 7, 1 wiederholt; „die formale Verwandtschaft zwischen Jacobus und Paulus“, wiewohl sie um so bemerkenswerter ist, je mehr der einfache Anschluss an den evangelischen Wortlaut der sonstigen Manier des Briefstellers entsprochen hätte, „reicht nicht aus für den Beweis literarischer Abhängigkeit“ (S. 112). Ebenso glaubt er mit der Erinnerung an das Vorbild Jesu in Gethsemane genug gethan zu haben, um die Vermutung, die Phrase 4, 15 *ἐὰν ὁ κύριος θελέσῃ καὶ ζήσομεν* sei im Gefolge von Hbr. 6, 3 oder vielmehr von 1 Cor. 4, 19 *ἐὰν ὁ κύριος θελήσῃ*, entstanden, todt zu schlagen (S. 118. 123). Und doch ist Letzteres um so wahrscheinlicher, als beidemale der Nachsatz mit *καὶ* (*ποιήσομεν* Jac. 4, 15 . . . *γνώσομαι* 1 Cor. 4, 19) eingeleitet ist und die weitere Anknüpfung mit *νῦν δὲ* sich ebenso

1 Cor. 14, 6 (νυνὶ δὲ 1 Cor. 5, 11. 15, 20) findet, nur mit dem Unterschied, dass sie bei Paulus gut in die Structur des Satzes passt, während sie hier nach ἀντὶ τοῦ λέγειν störend auftritt. Ebenso sieht der kurze Satz 4, 16 πᾶσα καύχησις τοιαύτη πονηρά ἐστιν aus wie eine Verallgemeinerung von 1 Cor. 5, 6 οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν. Dass der von Feine als ein Hauptbeweis für den alttestamentlich-jüdische Charakter des Briefes hervorgehobene (S. 80. 140) Ausdruck κύριος Σαβαώθ 5, 4 auch Rom. 9, 19, in einem alttestamentlichen Citat sich findet, ist bei dem alttestamentlichen prophetischen Tenor unserer Stelle bedeutungslos. Auffallender ist das asyndetisch, effectvoll und dazu noch praesentisch hingestellte οὐκ ἀντιτάσσεται ὑμῖν 5, 6, erinnernd an Rom. 8, 7 τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, οὐδὲ γὰρ δύναται. Ebenso dürfte trotz Feine (S. 119) der Satzbau 5, 13 κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω· εὐθυμεῖ τις ψαλλέτω sein Dasein einer Nachwirkung von 1 Cor. 7, 18 περιτετμημένος τις ἐκλήθη, μὴ ἐπισπάσθω, ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληταί τις, μὴ περιτεμνέσθω verdanken. Das dem Eidverbot entgegengesetzte Gebot 5, 12 ἤτω δὲ ὑμῶν τὸ ναὶ ναί καὶ τὸ οὒ οὔ erinnert in dieser Form an 2 Cor. 1, 17 ἵνα ᾖ παρ' ἐμοὶ τὸ ναὶ ναὶ καὶ τὸ οὒ οὔ.

II. Trotzdem dass Feine es sich mit der Beurteilung dieser langen Reihe von Berührungen möglichst leicht gemacht, die eigentlichen Pointen gewöhnlich übersehen und die Kosten der Widerlegung meist nur mit Versicherungen, dem sei nicht so, im besten Fall mit dem Hinweise auf den differirenden Gedanken bei übereinstimmender Form oder auf die differirende Form bei übereinstimmendem Gedanken bestritten hat, rechnet er es sich schliesslich zum Ruhm und Verdienst an, die Mühe nicht gescheut zu haben, die von Holtzmann aufgeführten Parallelen „einzeln zu verfolgen" (S. 119). Umgekehrt glauben wir in Rückverfolgung seiner Instanzen erwiesen zu haben, dass die Berührungen nicht blos in Gedanken, sondern in specifisch paulinischen Ausdrücken, Formeln und

Analogien der Satzbildung zu zahlreich sind, als dass man sie auf Zufälligkeit zurückführen könnte. Dies anerkennend nimmt denn auch ein grosser Teil der Kritiker ein schriftstellerisches Verhältnis an, und zwar mit Abhängigkeit auf Seiten unseres Verfassers. Ist doch „Paulus als Schöpfer der specifisch christlich religiösen Sprache mit Recht allgemein anerkannt" (Grimm, Ztschr. f. wiss. Th. 1870, S. 383). In der That ist die Möglichkeit des umgekehrten Verhältnisses nie behauptet worden. Wohl aber gibt sich der breite Strom der Verteidiger vorpaulinischer Abfassungszeit alle erdenkliche Mühe, den Nachweis gegenseitiger Selbständigkeit zu führen. „Schon vor der Existenz dieser Schriften" sagt Beyschlag (Studien und Kritiken 1874, S. 117) habe „bereits eine Sprache des christlichen Bewusstseins und der christlichen Lehre existirt, die geschaffen und fortwährend bereichert von dem productiven Geiste der urchristlichen προφητεία, aber auch eine ganze Reihe von Schlagwörtern und Schriftbeweisen aus dem religiös-theologischen Sprachgebrauch des Judentums überkommend — bereits einen hohen Grad von Ausbildung gewonnen haben musste, wenn unsere neutestamentlichen Schriften ihren ersten Lesern überhaupt verständlich sein sollten". Weiss (Einleitung 2. Aufl. S. 403) weist noch bestimmter, aber leider beweislos die Formeln, um die es sich handelt, teils der „rabbinischen Dialektik", teils der „Gesetzeslehre der Zeit" zu. Aber gerade die Formel, um die in erster Linie der Streit sich dreht, vermag er nirgends unterzubringen: δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως. Und das hat seine Gründe. Schon „der Ausdruck δικαιοῦν vom Urteile Gottes über den Menschen findet sich, mit Ausnahme der einzigen Stelle Mt. 12, 37 in der ganzen griechischen Bibel nur bei Paulus und dem Pauliner Lucas" (Grimm, S. 383), und noch wie viel weniger ist die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως nachweisbar. Aber selbst deren Vorhandensein vorausgesetzt, dürfen wir die sprachschöpferische Kraft der urchristlichen προφητεία nicht überschätzen, auch

sie war doch wohl an die zu Gebote stehenden Medien und an deren geistiges Niveau gebunden, und dies war kein allzu hohes. „Unter den ersten Gläubigen befanden sich keine Gelehrte, die Muttergemeinde in Jerusalem bestand aus notorisch Armen“ (H. Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl. S. 79). Jesu frühest berufene und hervorragendste Apostel waren vom Ficherhandwerk hergekommen. Wir müssen uns daher hüten, an den productiven Geist der urchristlichen προφητεία allzuhohe Anforderungen zu stellen. Mangold freilich bietet (Bleek, Einleitung in das N. T. 4. Aufl. S. 714) dem fehlenden Schwung Krücken dar, und meint, der Gebrauch und die Bedeutung von δικαιοῦν im Sinne des Paulus bei Jacobus erkläre sich, weil diesem, wie jenem dieselbe alttestamentliche Stelle (Gen. 15, 6) vorgeschwebt habe. Mit Recht nennt von Soden dies eine „sehr kühne Hypothese“ und auch Feine findet sie, was anerkannt werden muss, ebenso unnachweisbar, wie unwahrscheinlich (S. 106). Wie man sich gar die Formel δικαιοῦσθαι ἐκ πίστεως auf Grund von Gen. 15, 6 entstanden denken solle, wäre ja in der That unbegreiflich. So sind wir also doch wieder auf Paulus als Schöpfer der fraglichen Formel gewiesen und wird unser Verfasser gerade in dem Abschnitt 2, 14 ff. von dessen Schriften um so gewisser abhängig zu denken sein. Jedenfalls ist diese ganze Abhandlung nicht original gedacht. Schon die Allgemeinheit, in welcher die Begriffe πίστις und ἔργα in der Verbindung mit δικαιοῦσθαι auftreten, spricht dagegen. Wo noch ein mühsames Ringen um erstmalige Feststellung einer Lehre, sei es, welche es wolle, statt hat, da muss dies auch noch in der Ausdrucksweise erkennbar sein. Unser Verfasser aber arbeitet mit fertigem Material. Diese Wahrnehmung machen wir durchweg. Er stellt in seiner Weise 2, 14 die Frage μὴ δύναται ἡ πίστις (ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα) σῶσαι αὐτὸν und bleibt damit ganz im Zusammenhang mit sich selbst. Der Ausdruck σῶσαι ist ihm in diesem Sinne nicht fremd (vgl. 1, 21.

4, 12), und dass er sagt ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα 2, 14. 17 entspricht ganz seiner bisweilen etwas ungeschickten Ausdrucksweise. Diese Fragestellung ist durch die ganze Abhandlung festgehalten, und erhält eine formgemässe Beantwortung in Vers 17 ἡ πίστις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα, νεκρά ἐστιν καθ' ἑαυτήν, Vers 20 ἀργή, Vers 26 νεκρά ἐστιν. Aber in diesen ursprünglichen Bauplan fügen sich eine Reihe fremdartiger Steine ein. Schon Vers 21 verspricht den Nachweis, dass ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστιν. Und dieser Anzeige nicht entsprechend, gibt der Verfasser den Beweis der positiven Seite seiner Behauptung in den, aus Rom. 4, 3 genommenen, aber in Frageform umgewandelten Worten Ἀβραὰμ (ὁ πατὴρ ἡμῶν) οὐκ ἐξ ἔργων ἐδικαιώθη; Dass dieses Material der erforderlichen Form nicht entspricht ist deutlicher Beweis dafür, dass es ursprünglich zu anderem Zwecke ausgemünzt worden war, wie es denn auch im paulinischen Baue durchaus an seinem Platze ist. Ebenso muss der terminus δικαιοῦν in dieser fertigen Bedeutung an die Hand gegeben gewesen sein; denn der damit verbundene Begriff ist ein anderer, als man ihn nach der Bedeutung von δικαιοσύνη (1, 20. 3, 18) und δίκαιος (5, 6. 16) erwarten würde, und taucht ausser hier im ganzen Brief nicht mehr auf. Ebendarauf führt auch der Umstand, dass die πίστις ἐὰν μὴ ἔχῃ ἔργα Vers 17 auf einmal Vers 18 durch die in rascher Folge dreimal wiederkehrende πίστις χωρὶς (τῶν) ἔργων verdrängt wird. Zum gleichen Resultat führt endlich schon das Citat aus Gen. 15, 6. Dass es, wie schon erwähnt, in Abweichung vom Urtext und LXX, die mit Rom. 4, 3 übereinstimmende Form ἐπίστευσε δέ aufzeigt, wollen wir nicht einmal urgiren; aber es spricht ja direct gegen die These der Werkgerechtigkeit und muss erst künstlich zurechtgelegt werden, indem es als Weissagung auf Gen. 22, 9 aufgefasst wird. Ist es aber denkbar, dass ein Schriftsteller von sich aus darauf kommt, für seine Behauptung Beweismaterial zu wählen, welches ursprünglich für das Gegenteil wie geschaffen ist? In Wahrheit wird solches

Verfahren nur dann begreiflich, wenn ihm die Waffe gewaltsam in die Hand gedrückt wurde, sei es, dass es gilt, sie dem Gegner vorwegzunehmen, oder aber zu entwinden. Wie wir aber über letzteren Fall auch denken mögen, ob die Gegner sich auf dieses Citat berufen haben oder nicht, Eines ergibt sich auf alle Fälle: in der paulinischen Rechtfertigungslehre hat es seine Stelle, in der jacobischen nicht. Auch Feine kann daher nicht umhin, die Sätze des Jacobusbriefes nur mit Beziehung auf die paulinischen Formulirungen erklärlich zu finden (S. 101. 121 f.). Was aber sein Trost, die Berührung führe nur auf mündlich gewonnene Kenntnis paulinischer Schlagwörter (S. 89 f. 99. 111. 119. 122), wert ist, wissen wir nun zur Genüge.

III. Etwas weniger günstig steht es mit der Beurteilung des Verhältnisses unserer Schrift zum Hebräerbrief. Während hier Grimm, (Zschr. f. wiss. Th. 1870, S. 387), Hilgenfeld (Einleitung, S. 540), W. Brückner (Die chronologische Reihenfolge, in welcher die Briefe des N.Ts. verfasst sind 1890, S. 291), H. Holtzmann (Zschr. f. wiss. Theol. 1882, S. 293), Pfleiderer (Das Urchristentum, S. 876) Abhängigkeit des Jacobusbriefes von letzterem annehmen, leugnet mit Feine (S. 122) und selbstverständlich mit den Verfechtern vorpaulinischer Abfassungszeit auch von Soden (Jhb. prot. Theol. 1884, S. 166) ein solches Verhältnis. Dies ist begreifiich bei der geringen Zahl der nachweisbaren Berührungen, aber was an Quantität fehlt, ersetzt die Qualität. Ausschlaggebend dürfte das in beiden Schriften sich findende Beispiel der Rahab sein, welches Jac. 2, 25 namhaft gemacht wird für die Werkgerechtigkeit, Hebr. 11, 31 für die Glaubensgerechtigkeit. Dass der Autor ad Hebraeos auf die Rahab gekommen ist, hat seinen guten Grund, nicht darin, dass dieselbe ein allgemein gangbares Beispiel der Glaubensgerechtigkeit war, sondern in dem Umstande, dass der Verfasser das Alte Testament von vorne an nach Beispielen durchsuchte. Dass er aber, einmal bei Jericho angekommen (Hebr. 11, 30),

auch auf Rahab stossen musste, ist so selbstverständlich, dass der entgegengesetzte Fall sehr befremdlich wäre, da sie sich für seine These so gut eignet. Macht aber der Hebräerbrief so den Eindruck völliger Originalität, so wäre es bei Jac. sehr auffällig, wenn er, bei directer Entlehnung seiner Beispiele aus dem Alten Testament, gerade auf Rahab hätte stossen sollen. Ihre Erwähnung wird nur verständlich unter der Voraussetzung, dass sie ihm irgendwie direct an die Hand gegeben war. Daher sucht man einen Ausweg dahin, dass man die Rahab für eine Figur erklärt, mit der sich die jüdische und christliche Tradition gern beschäftigt habe (von Soden S. 166 und Feine S. 124). Diese Behauptung ist aber durch den alleinigen Hinweis auf ihr Vorkommen im Geschlechtsregister Jesu Mt. 1, 5 noch nicht erwiesen, und alles Weitere sind vollends nur Vermutungen ohne Nachweis. Das Rätsel löst sich aber in einfachster Weise durch die Annahme dass Jac. den Hebräerbrief gekannt habe. Der Grund, warum er aus der „Wolke von Zeugen“ neben der Opferung Isaaks gerade auf Rahab gefallen ist, nach welchem Beyschlag (Stud. u. Krit. 1874, S. 116) und Feine (S. 125) fragen, liegt nicht so sehr darin, dass beide eine längere Reihe beginnen und schliessen (Pfleiderer S. 867), als vielmehr darin, dass sich am Beispiel derselben ganz besonders schlagend darthun liess, dass es eben ein Werk war, dem sie ihre Rechtfertigung verdankte.

Die bereits erwähnte Opferung Isaak's ist Hebr. 11, 17 als Glaubensthat erwähnt. Jac. verwendet dieselbe gleichfalls, combinirt mit Gen. 15, 6. Für diese Combination beruft man sich seit B. Weiss auf den Vorgang von 1 Makk. 2, 52 (*Ἀβραὰμ οὐχὶ ἐν πειρασμῷ εὑρέθη πιστός, καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην*), wo dieselbe Verbindung von Gen. 22 mit Gen. 15, 6 erscheint. Ist es aber nicht wahrscheinlicher, dass sie statt hat auf Anregung von Hebr., wo die That Abraham's in gleichem Sinn wie bei Paulus das Citat Verwendung findet, und wo die beiden

einzigen von Jac. benutzten Beispiele vorkommen? Indem er diese beiden, wohl auch seinen Lesern aus der gleichen Quelle bekannten, Exempel für seine These geltend macht, führt er einen viel kräftigeren Hieb. Es erklärt sich auch die siegesbewusste Einführung des ersteren mit οὐ viel besser, als wenn wir bei demselben ein Zurückgehen auf 1 Makk. 2, 52 annehmen.

Die Kenntnis des Hebräerbriefs setzt auch Jac. 3, 18 καρπὸς δικαιοσύνης ἐν εἰρήνῃ σπείρεται τοῖς ποιοῦσιν εἰρήνην voraus. Dieser „schwer erklärliche und von Niemand recht erklärte“ (De Wette) Vers klingt wie ein verallgemeinertes Echo des Hebr. 12, 11 mit bestimmter Beziehung und aus dem Zusammenhang definirbaren Begriffen stehenden Satzes (παιδεία) ὕστερον δὲ καρπὸν τοῖς δι' αὐτῆς γεγυμνασμένοις ἀποδίδωσιν δικαιοσύνης. Die befremdliche Ausdrucksweise, dass Jac. die Frucht gesät werden lässt und σπείρεται mit dem Dat. commodi construirt, erklärt sich nur, wenn ihm Hebr. 12, 11, aber im Wortlaut nicht deutlich, vorschwebt, wo beide Schwierigkeiten infolge des Gebrauchs von ἀποδίδωσι nicht existiren; ebenso erhält das ἐν εἰρήνῃ, von De Wette richtig = εἰς εἰρήνην erklärt, sein Verständnis erst sicher durch das εἰρηνικός in Hebr. Gesteht hier doch auch Feine zu, „dass der Ausdruck des Jacobus etwas Gezwungenes hat und dass eine Formel wie die des Hebräerbriefes καρπὸς εἰρηνικὸς δικαιοσύνης Jacobus bekannt gewesen sein mag und auf die Fassung seiner Aussage eingewirkt hat“ (S. 123 f.), um sich aber sofort damit zu trösten, dass καρπὸς δικαιοσύνης an sich recht wohl „eine urchristliche Formel“ gewesen sein könne und das ἐν εἰρήνῃ sich auch aus dem Gegensatze zum Vorhergehenden erkläre (S. 124). Aber hier liegt denn doch die Sache so, dass, wenn Jac. nicht von Hebr. abhängt, so das Umgekehrte angenommen werden müsste (Schenkel und Mayor). Dagegen wird es auf Grund des wirklichen Thatbestandes auch höchst wahrscheinlich, dass die Bezeichnung „toter Glaube“ Jac. 2, 17. 26 erst durch die Benennung

„tote Werke“ Hebr. 6, 1. 9, 14 veranlasst ist, was a priori kaum behauptet werden dürfte, da in den letzteren Stellen diese Bezeichnung nicht weniger auffallend ist, als in den ersteren. Feine wiederholt auch hier wieder seinen Spruch: „Der Gedanke und der Begriff Tot ist bei beiden ein anderer“ (S. 123).

IV. Nur mit wenigen Worten berühren wir schliesslich noch das schriftstellerische Verhältnis zu den Gefangenschaftsbriefen. In seiner „Kritik der Epheser- und Colosserbriefe (S. 258) hat H. Holtzmann auf einige Anklänge an die Epheser- und Colosserbriefe aufmerksam gemacht. Jedoch spricht er selbst den Ausdrücken *παραλογίζεσθαι* (Jac. 1, 22 und Col. 2, 4), *θρησκεία* (Jac. 1, 26. 27 = Col. 2, 18), dem eigentümlichen Gebrauche von *κενός* (Jac. 2, 20 = Col. 2, 8 = Eph. 5, 6), *ἡλίκος* (Jac. 3, 5 = Col. 2, 1, sonst nicht vorkommend), *ζῆλος πικρός* (Jac. 3, 14 = *πᾶσα πικρία καὶ θυμὸς καὶ ὀργὴ* Eph. 4, 31) die Beweiskraft ab. Aber auch der *κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς τῆς δόξης* Jac. 2, 1 und der *πατὴρ τῆς δόξης* Eph. 1, 17 haben ihre Analogie im *κύριος τῆς δόξης* 1 Cor. 2, 8 und *πατὴρ τῶν οἰκτιρμῶν* 2 Cor. 1, 3. Ebensowenig ist es von Belang, wenn Jac. 4, 7 in der Mahnung *ἀντίστητε τῷ διαβόλῳ καὶ φεύξεται ἀφ᾽ ὑμῶν* die positive Kehrseite zu Eph. 4, 27 enthalten ist.

Da die Pastoralbriefe gar nicht in Betracht kommen, ist es von Belang zu constatiren, dass die schriftstellerische Abhängigkeit sich vor Allem auf den Brief an die Römer, nebenher auch auf die an die Corinther, Galater und Hebräer beschränkt. Wenn die Adresse des letzteren nach Rom geht, wo er auch erstmalig Benutzung durch Clemens findet, so spricht solcher Sachverhalt allerdings zumeist für eine römische Adresse auch des Jacobusbriefes. (Schenkel, Das Christusbild der Apostel, S. 111 f., W. Brückner, Reihenfolge, S. 195) oder lieber gleich für seine Entstehung. daselbst (Pfleiderer, Urchristentum, S. 872. 880). Eben darauf würden auch die weiteren schriftstellerischen

Berührungen des Briefes weisen, wenn wir sie hier verfolgen könnten. „Der Brief bietet so viel verwandtschaftliche Züge auffälligster Art mit Clemens Romanus und Hermas, dass man fast genötigt ist, alle 3 Schriftstücke als an Einem Orte und unter dem Einflusse gleicher Verhältnisse in rascher Folge entstanden zu denken" (H. Holtzmann, Einleitung, 3. Aufl. S. 338).

---

XVII.

# Hugo Delff und das vierte Evangelium.

Von

Prof. Dr. H. Holtzmann.

Nachdem kürzlich Uhlhorn (Das Leben Jesu in seinen neueren Darstellungen, 4. Aufl. 1892) es fertig gebracht hat, die Arbeiten Hugo Delff's (Die Geschichte des Rabbi Jesus von Nazareth 1889. Das vierte Evangelium, ein authentischer Bericht über Jesus von Nazareth, 1890. Neue Beiträge zur Kritik und Erklärung des 4. Evangeliums, 1890. Noch einmal das vierte Evangelium und seine Authenticität: Studien und Kritiken, 1892, S. 72—104) mit dem noch immer bahnbrechenden Werke Theodor Keim's auf Eine Linie zu stellen und sogar wider dasselbe auszuspielen, halte ich es für an der Zeit, den kurzen Notizen, mit welchen ich jenen Arbeiten in der „Theologischen Literaturzeitung" 1890, S. 588 f. und im „Theologischen Jahresbericht" 1889, S. 103 f. 107 f. 1890, S. 88 f. 1892, S. 126) gerecht zu werden suchte, noch Einiges beizufügen, was die dort nicht berührte Stellung des genannten Kritikers zum biblisch-theologischen Teil

seiner Aufgabe anbelangt. In dieser Beziehung war es freilich ein wenig aussichtsvolles Unternehmen, den über die synoptische Linie hinausgreifenden, höheren Ton und Gehalt der johann. Rede daraus erklären zu wollen, dass die Kundgebungen Jesu der Denk- und Redeweise der jüdischen Gelehrtenkaste entsprochen hätten, daher von den „Idioten“ Act. 4, 13 weder verstanden, noch behalten werden konnten. So trotz Joh. 7, 15 (Jesus sei allerdings kein regelmässiger Schüler, aber doch ein Hospitant gewesen, 1892, S. 87 f., wie schon „Neue Beiträge“, S. 227) und Matth. 7, 29 (1892, S. 101 richtig erklärt von selbständigem, die Continuität der Lehrtradition durchbrechendem Auftreten). Was in wenigen und vereinzelten Fällen 7, 18. 38. 11, 9. 10. 50. 14, 2 vielleicht einige Auskunft erteilt, das bleibt, soweit es überhaupt den 4. Evangelisten speciell berührt, durchaus belanglos, betreffend 2, 19. 25. 3, 16. 29. 33. 34. 4, 10. 14. 34. 5, 17. 38. 39. 7, 19. 24. 8, 28. 33. 35. 51. 12, 36. 13, 3. 13. 16. 14, 26. 18, 11) oder führt zu Absurditäten. Ein Beispiel letzterer Art ist es, wenn der Beweis dafür angetreten wird, dass selbst der so häufig stehende Ausdruck *κόσμος* nicht im Sinne des johanneischen Universalismus, seines freien Ausblickes auf die Menschenwelt, sondern nach Maassgabe des rabbinischen Begriffes zu verstehen sei (Das vierte Evangelium, S. 21; 1892, S. 74 f.). Der jüdischen Theologie habe sich der Olam teils zur Bezeichnung eines unbestimmbar grossen Publicums, eines beliebigen Chaos von Individuen, eines Menschenhaufens ausgeweitet und verallgemeinert, teils zum Begriffe des Volkes Israel verengert. In der That streift an die Bedeutung magnus numerus, maxima multitudo der johanneische Gebrauch 7, 4 (majus theatrum nach Bengel), 12, 19 hier wegen der synoptischen Grundstelle (Luc. 19, 48) und 18, 20 (vgl. Luc. 22, 53), während die gleichfalls geltend gemachten Stellen 3, 17. 19. 4, 42. 8, 12. 26. 9, 5. 10, 36. 11, 27. 12, 47. 14, 31. 15, 19. 18, 21 (S. 76 f.) unter so fahler allgemeiner Beleuchtung verkümmern und ihres

bestimmten Gehaltes verlustig gehen. So soll 3, 17 nur heissen, Gott habe seinen Sohn „in das Menschengetriebe“ gesandt (S. 77), woraus sofort „das Mensehengetriebe in Israel“ (S. 82), „die Gesammtheit des jüdischen Volkes“ (Das vierte Evangelium S. 36) wird; d. h. die weitere Bedeutung wird mit der engeren vertauscht, weil doch in der unmittelbar vorhergehenden Stelle 3, 16 nicht wohl übersetzt werden kann: Also hat Gott das Menschengetriebe geliebt. Der angeblich maassgebende Gedanke, dass Jesus 1, 42. 4, 25 der Messias der Juden ist, soll diese Beschränkung mit sich führen (1892, S. 77). Im hohepriesterlichen Gebet müsse man unterscheiden die Stellen, wo Welt im Sinne des physischen Alls steht 17, 5. 13. 24, wie sonst angeblich nur noch 16, 21 (S. 80), von 17, 6, wo der *κόσμος*, ähnlich wie 15, 9. 16, 33 „die im Naturalismus versunkene Menge des jüdischen Volkes“ (Das vierte Evangelium, S. 80), das auf Israel reducirte Menschengetriebe bedeutet (S. 81). Insonderheit zeigt sich der Verfasser darauf erpicht (Das vierte Evangelium, S. 22 f.; Neue Beiträge, S. 15; 1892, S. 78 f.), dass „der die Sünde der Welt Tragende“ thatsächlich und wahrscheinlich auch schon im Munde des Täufers die Sünde Israels (noch dazu im Sinne einer abstrusen rabbinischen Theorie) auf sich genommen habe, trotz der, früher in ihrer universalistischen Bedeutung noch anerkannten, Parallele 1 Joh. 2, 2. Denn aus Mischna und Midrasch, nicht etwa aus Philo ist die johanneische Theologie zu erklären. Selbst der 8, 23 vorliegende philonische Gegensatz der unteren und oberen Welt findet keine Anerkennung. Vielmehr wird als Parallele König Monobaz von Adiabene aufgeboten, welcher Schätze für oben und für jene Welt ansammelte, während seine Väter Schätze hier unten und für diese Welt sammelten (aus Wünsche zu Matth. 6, 19). Wozu dies, wenn doch sofort anerkannt werden muss, dass der Gegensatz beider Welten in jenem jüdischen Wort einfach ein räumlicher und zeitlicher, mit dem von Vergänglichem und Ewigem

zusammenfallender ist, während der johanneische Gegensatz dem andren von Fleisch und Geist parallel läuft, was dann freilich wieder mit den angeblichen Grundbedeutungen von κόσμος durch die Wendung in Einklang gebracht wird, Jesus sei in „das gemein-natürliche, sinnlich-selbstsüchtige Menschen- und Geschichtsgetriebe, das in Israel vorwaltet“, eingetreten (S. 81). Zuerst also wird aus Baba Bathra ein möglichst entlegener Spruch an den Haaren herbeigezerrt, dann demselben eine metaphysisch-ethische Färbung angehaucht, die er eingestandenermaassen von Haus aus nicht an sich hat, nur um der viel näher liegenden Erklärung aus der Metaphysik des Prologs zu entgehen. Man sieht, worauf das consequent verfolgte Streben, die Bestimmungen des Prologes für Erklärung des Evangeliums ausser Kraft zu setzen, führen kann.

Aber auch der Epilog kommt nicht zu seinem Rechte. Wenn ich in 20, 31 die Tendenz des Evangeliums angegeben finde (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ = fleischgewordener Logos 1, 14), so weist das unser Kritiker zurück, da „Sohn Gottes“ = Messias sei (1892, S. 85 f.) im Sinne eines mit dem heiligen Geist begabten und wegen treuer Amtsverrichtung von Gott an Sohnes statt angenommenen Menschen (S. 97), wofür auf „Neue Beiträge“ S. 17. 23 zu Joh. 1, 34. 5, 18 verwiesen wird. Dem dort Gesagten zufolge hätten die Juden Gott keinerlei Verwandtschaft zuerkannt, höchstens im Messias und in den Israeliten nachträglich zur Sohnschaft erhobene Geschöpfe gesehen, wogegen sich Jesus Gottes „leiblichen Sohn“ in dem Sinne genannt haben soll, dass Gott Urheber des Princips seiner Persönlichkeit gewesen sei. „Seine innere sittliche Persönlichkeit geht direct aus Gott hervor — insofern ist er der Sohn Gottes. Er ist dies aber nicht nur einmal geworden und nun ein- für allemal da, sondern er ist es nur, indem er es fortwährend wird“ (Das vierte Evangelium, S. 25). Ein werdender Gottessohn ist sicherlich am allerwenigsten johanneisch. Überhaupt welch’ eine Fülle von Unmöglichkeiten und

Confusionen anstatt die auf der Hand liegende Wirklichkeit anzuerkennen, dass 1, 34 die theokratische Bedeutung, welche dem Täufer allein zu Gebote stand und wofür in Ps. 2, 7 ein plausiblerer Erklärungsgrund vorliegt, als in Succa, Schemot Rabba, Midrasch Kohelet, Pesikta Rabbati, Tanchuma und wie die von Wünsche entliehene Gelehrsamkeit weiter lautet, mit der metaphysischen Deutung des Evangelisten zusammentrifft. Dieselbe findet 5, 18 ihren schärfsten Ausdruck im Kampf mit dem zeitgenössischen Judentum, welches nichts davon wissen will, dass der Christus der Gegenlehre in Gott seinen ihm in besonderem Sinne zugehörigen Vater habe. Letzteres nämlich, nicht aber sein „Erzeuger“ (S. 98) ist *ὁ ἴδιος πατήρ*. Von wie actueller Bedeutung dieser, auch aus Justin's Dialog mit Trypho zu illustrirende, Kampf mit dem Judentum war, ist unserem Verfasser freilich unbekannt; daher S. 84: „Wer wusste noch von den Reibereien der jüdischen Christen mit den orthodoxen Juden in Judäa, wer achtete sie noch der gegenwärtigen Not gegenüber?“ Also könne das 4. Evangelium nicht wohl etwa 40 Jahre nach der Zerstörung der Stadt, sondern es müsse schlechterdings vorher geschrieben sein (S. 83. 89).

---

XVIII.

# Der Antijudaismus des Johannes-Evangeliums.

Von

**A. Hilgenfeld.**

Der von der kritischen Schule längst behauptete Antijudaismus des 4. Evangelisten, über welchen ich schon in der hist.-krit. Einleitung in das NT. S. 721 f. mein letztes

Wort gesagt zu haben glaubte, wird zwar nicht nach der ursprünglichen Darlegung, wohl aber in den Ausführungen von Oscar Holtzmann (das Johannesevg. 1887) und Heinrich Holtzmann (Handcommentar, 1891) zumteil bestritten von Dr. M. Güdemann (Neutestamentliche Studien, Breslau 1893, das IV. [Johannes]-Evangelium und der Rabbinismus, S. 13—39). So sehr der 4. Evangelist nach der einen Seite darauf ausgeht, das Judentum als etwas ihm Fremdes darzustellen, so lasse doch seine andere Seite keinen Zweifel daran zu, dass er ein Jude, und nicht blos mit dem AT., sondern auch mit dem rabbinischen Judentum durchaus vertraut war. „Ja er darf dreist als derjenige unter den NTlichen Autoren bezeichnet werden, der den mischnisch-talmudischen Gedankengang und Gedankenkreis vollständig beherrscht und bei seiner Darstellung der evangelischen Geschichte mit wohlberechneter Absicht auf das rabbinische Judentum eingeht“ (S. 15). Systematisch lasse der 4. Evangelist den gesamten jüdischen Festcyklus sowie Einrichtungen und Gebräuche, die sich sert in der rabbinischen Zeit daran angesetzt hatten, als Relief für die Erscheinung und das Wirken Jesu dienen. „Hierin liegt das Eigentümliche und Zweckbewusste des 4. Ev., wodurch es sich von den Synoptikern unterscheidet“ (S. 30). Es lässt sich kaum übersehen, „dass die gesamte Synopse oder das Urevangelium, woraus sie geschöpft hat, aus einem beschränkten, in sich abgeschlossenen — essäischen — Kreise hervorgegangen ist, welcher, abseits von dem allgemeinen Volksleben und von ganz anderen Impulsen, als dieses, bewegt, ein mehr oder weniger in sich gekehrtes beschauliches Dasein fristete“. Das 4. Evangelium „ist im Gegenteil ein prononcirt judenchristliches Evangelium, d. h. es ist für solche jüdische Kreise berechnet, welche, ohne Zeloten zu sein, treu zum Judentum hielten, mit dessen Schrifttum und Lehren wohl vertraut waren, aber auch der „griechischen Bildung“ nicht fern standen und gelegentlich wohl auch eines von den ‘fremden

Büchern' in die Hand nahmen" (S. 35 f.). Um die Mitte des 2. Jahrhunderts, welche von den berufensten Kritikern als die Entstehungszeit des 4. Evg. angenommen werde, habe es nicht gefehlt an zugleich jüdisch und griechisch gebildeten Juden, „welche für die neue Lehre zu gewinnen einem Adepten derselben ebenso leicht als verdienstlich dünken mochte" (S. 36). Aber diese Kreise waren viel zu unbefangen, „als dass sie einer bis auf David oder gar bis auf Adam zurückreichenden Genealogie Jesu Glauben entgegengebracht hätten, dass sie durch gewaltsame Bezüge auf alte prophetischen Stellen von seiner jungfräulichen Geburt und seiner vorgedeuteten Sendung zu überzeugen gewesen wären, oder endlich dass ihnen Berichte von seiner Überwindung Satan's und der Dämonen hätten Eindruck machen können. .... Der 4. Evangelist kannte sein Publicum besser, als seine Ausleger, deshalb stellte er keine Genealogie auf, deshalb sagte er nichts von der jungfräulichen Geburt, nichts von der Versuchung durch den Satan, nichts von Dämonenaustreibung u. dgl. .... Der 4. Evangelist ist ein Purist, und seine Darstellung ist in gewissem Sinne ebenso gegen die Synopse, wie gegen das Judentum gerichtet. Seine, wenn ich so sagen darf, schriftstellerische Taktik liegt in dem Bestreben, Jesus, wie man richtig bemerkt hat, sich selbst darstellen, ihn durch seine Reden und Leistungen wirken zu lassen. Diese Art der Darstellung war es, welche in der neutestamentlichen Zeit .... einzig und allein Erfolg haben konnte. Aus derselben Ursache erklärt sich auch das andere Darstellungsprincip, welches der 4. Evangelist augenscheinlich beobachtet hat, nämlich die Rücksichtnahme auf den Rabbinismus. Die Synoptiker haben es nur mit der 'Schrift' zu thun, alle ihre 'Erfüllungen' führen sie darauf zurück, und sie beweisen eben hierdurch, wie bereits bemerkt wurde, dass sie nicht im Mittelpunkte des jüdischen Lebens standen, sondern aus einer eigenen Welt und Anschauung heraus schrieben." Von einer Erstarrung, welche von den

Darstellern der neutestamentlichen Zeitgeschichte dem Judentum dieses Zeitalters beigelegt zu werden pflegt, kann Güdemann nichts bemerken. Gerade der Rabbinismus habe das Judentum vor Verknöcherung und Erstarrung bewahrt. „Dies erklärt, weshalb der 4. Evangelist sich nicht, gleich der Synopse, auf die Schrift beschränkt hat, um Jesus darin vorgedeutet zu finden und sie in dessen Lebens- und Leidensgeschichte als erfüllt nachzuweiseu. Bei ihm besitzt Jesus weit mehr Actualität, als in der Synopse, insofern er selbst solche Feste und Einrichtungen, die dem rabbinischen Zeitalter angehören, wie Chanucka, die Wasserlibationen und Anderes, was oben ausführlich besprochen wurde, auf seine Persönlichkeit und Lehre zu beziehen weiss. Dies ist das Verhältnis des 4. Evangelisten zum Rabbinismus, welches natürlich nur ein mit dem Wesen des letzteren genau vertrauter Jude sich znrecht legen und darstellen konnte, und die Beflissenheit des Evangelisten, keiner scheinen zu wollen, die selbst bis zu affectirter Fremdheit, wenn nicht Gehässigkeit sich steigert, spricht nur um so deutlicher dafür, dass er einer war“ (S. 39).

Ein Krypho-Judenchrist um die Mitte des 2. Jahrhunderts soll also der 4. Evangelist gewesen sein. Wird diese Ansicht die Prüfung bestehen?

Jesus sagt Joh. 3, 13—15: *καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανόν, εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ]. καὶ καθὼς Μωυσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων ἐν αὐτῷ ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Den ersten Satz findet Güdemann (S, 28 f.) weder hinlänglich erklärt durch Deut. 30, 12 noch entlehnt aus Röm. 10, 5. Seine rechte Beleuchtung erhalte er erst durch die Boraita Sukka 5a: „Niemals ist die Schechina herabgestiegen, noch sind Moses und Elijahu hinaufgestiegen, denn es heisst Ps. 115, 16: Die Himmel sind des Ewigen Himmel, und die Erde hat er den Menschen gegeben.“

An der Spitze steht wohl der Name des R. Jose, „der aber deshalb nicht der Autor des Spruches zu sein braucht, sondern blos der Tradent sein kann.“ Allein der gegen den Buchstaben von 2 Kön. 2, 11 streitende Satz, dass Elia nicht wirklich zum Himmel hinaufgestiegen sei, kann keine jüdische Überlieferung gewesen sein. Und die Selbstaussage des johanneischen Christus, zum Himmel hinaufgestiegen, ja noch bei seinem Reden im Himmel zu sein, entzieht sich jeder Herleitung aus dem Judentum. Verkennt man es nicht, dass die Worte des johanneischen Christus die eigene Theologie des 4. Evangelisten darlegen, so ist man auch nicht ratlos über den Übergang zu dem zweiten Satze. An die Himmelfahrt schliesst sich der erlösende Tod am Kreuze an. Güdemann meint Rat zu schaffen durch die jüdische Haggada, welche auch in dem christlichen Barnabas-Briefe c. 12 p. 32, 1. 2 m. Ausg. zugrunde liege. Insbesondere sucht er den dem 4. Evangelisten eigentümlichen Doppelsinn des ὑψωθῆναι von der Kreuzigung als einer innerlichen Erhöhung aus einem jüdischen Midrasch zu erklären. Pesikta rabb. c. 10 (ed. Friedmann, p. 37 b) erzählt: Ein Prinz lehnt sich auf gegen seinen Vater, den König. Dieser befiehlt ihn aufzuhängen (שאו את ראשו לכו תלו אה ראשו). Da fragt der Erzieher den König, ob er denn wirklich seinen Eingeborenen (מונגינים) aus der Welt schaffen wolle. Der König betrachtet sich als gebunden durch seinen Befehl שישאו את ראשו ויתלו אותו. Der Erzieher schaffte Rat durch eine andere Auslegung des Königswortes. Das שאו את ראשו sei auszulegen ילכו ירוממו את ראשו ממה שהוא. Der König geht auf diese Auslegung ein und sagt אני זוקף ותולה לו את ראשו, ich erhöhe und erhebe meinen Sohn. „Es ergiebt sich hieraus, dass זקף oder in noch prägnanterer Weise תלה derjenige Ausdruck ist, welcher dem Wortspiel zugrunde liegt, da er zugleich ‘aufhängen’ und ‘erhöhen’ bedeutet, und man wird sich kaum gegen die Annahme sträuben können, dass der Evangelist allererst durch die Kenntnis dieses Midrasch

und im Hinblick darauf zu dem griechischen Wortspiel wie überhaupt zu der ganzen Jesus in den Mund gelegten Wendung veranlasst worden sei. Weiterhin mag dann die Frage erlaubt sein, ob auch die unmittelbar an die hier besprochene Stelle sich anschliessende Äusserung in V. 16 „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab u. s. w.“ erst durch die Erinnerung an die erwähnte hagadische Gleichnisrede, deren Mittelpunkt gleichfalls der 'eingeborene' Sohn ist, eingegeben wurde.“ Die Kreuzigung als Erhöhung oder Triumph Christi gehört ebenso wesentlich zu der johanneischen Theologie (vgl. Joh. 8, 28. 12, 32) als der „Eingeborene Sohn Gottes“, welchen schon der 1. Johannesbrief (4, 9) und der Prolog des 4. Evangelisten (Joh. 1, 14. 18) darbietet. Und auf Beides soll der 4. Evangelist durch die Anekdote einer jüdischen Schrift gekommen sein!

Das Juden-Fest Joh. 5, 1, welches doch schon nach dem Ausdruck nur das Pfingstfest sein kann[1]) will Güdemann (S. 22 f.) als das Purim-Fest fassen. Jesus sagt zu dem Kranken am Teiche Bethesda Joh. 5, 8: *Ἔγειρε ἆρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει.* Das heisst hebräisch: קום טול פוריא דילך וטייל. Da kann die Anspielung auf פּוּרִים „kaum überhört werden“. Vor dem jetzigen jüdischen Kalender (seit dem 4. Jahrhundert) konnte das Purim-Fest auf einen Sabbat fallen, was nach Joh. 5, 9 der Fall sein würde, wenn dieses Fest ein Purim-Fest wäre. Dann musste die Verlesung der Ester-Rolle verschoben werden,

---

[1]) Vgl. m. Einl. in d. NT. S. 705. Güdemann selbst (S. 24 f.) findet es auffallend, dass der 4. Evangelist, welcher doch den ganzen jüdischen Festcyklus für seine Darstellung des Lebens Jesu benutze, das Pfingstfest übergehe. „Ich erachte es deshalb für wahrscheinlich, dass, da ohnehin in der Nachschrift des Evangeliums [Joh. 21, 25] von dem *ἄλλα πολλὰ ὅσα ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς κτλ.* die Rede ist, das Pfingstwunder einmal den Schluss des letzteren bildete und von da an den Anfang der Apostelgeschichte geraten ist.“ Solche ausschweifenden Vermutungen fallen gänzlich hinweg, wenn die *ἑορτὴ* Joh. 5, 1 das Pfingstfest bedeutet.

weil man durch den Sabbat verhindert war, die Rolle ins Gotteshaus zu tragen. „Ist es nun zufällig, dass bei dieser Krankengeschichte gerade das Tragverbot im Vordergrunde steht (indem die Juden darüber, dass der Geheilte sein Bett trägt, sich beklagen)"? So soll „auch hier ein Eingehen auf die rabbinische Ausgestaltung des Judentums nicht zu verkennen" sein. Unverkennbar ist vielmehr eine ächt rabbinische Behandlung des 4. Evangeliums, welcher sein Geist durchaus widerstrebt.

Joh. 6, 31 f. geht Jesus von dem Manna aus und kommt auf dasselbe wiederholt zurück, „um sich selbst das Brod des Lebens zu nennen und die Einsetzung des Abendmahls zu anticipiren." Güdemann (S. 16 f.) sieht hier den 4. Evangelisten eine Richtung einschlagen, welche von der der Synoptiker erheblich abweicht, „dagegen dem Rabbinismus entspricht". Mt. 4, 4 beruft sich Jesus gegen den Teufel auf Deut. 8, 3: „Der Mensch lebt nicht vom Brote allein, sondern von Jeglichem, was ausgeht vom Munde Gottes, lebt der Mensch" (LXX *ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος*). In Mt. 4, 4. Luc. 4, 4 meint nun Güdemann wohl auch den Sinn finden zu können: Gott ist im Stande, durch sein Wort Steine in Brot zu verwandeln", worauf ich niemals gekommen bin. Allein die Weisheit Salomo's (16, 26 *τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοι πιστεύοντας διατηρεῖ*) und Philo, welcher *τὸν θεῖον λόγον* als *τὴν οὐράνιον φιλοθεάμονος ψυχῆς ἄφθαρτον τροφὴν* bezeichnet (quis rer. div. haer. 15), machen ihm wahrscheinlicher einen ähnlichen Sinn, nur nicht gerade mit Beziehung auf den Logos. Diese Auffassung Pseudo-Salomo's und Philo's findet Güdemann freilich durchaus unjüdisch. Dem 4. Evangelisten habe nun Joh. 6, 31 f. nichts näher gelegen als die Berufung auf Deut. 8, 3. Aber gerade diese Stelle lasse der 4. Evangelist bei Seite, vielmehr bediene er sich einfach, an das Manna anknüpfend, des Brodes als eines Bildes für geistige Nahrung, wie Jes. 55, 1. Spr. 7, 5, „wodurch er sich also mit der jüdischen

Denk- und Ausdrucksweise besser vertraut zeigt und sich ihr mehr conformirt als die Synopse, bis er denn freilich, wie er nicht anders konnte, auf das wirkliche Essen, das *φαγεῖν τὴν σάρκα* zu sprechen kommt.“ Dieses nichts weniger als jüdische Essen des Logos-Fleisches ist aber von vorn herein eingeleitet durch den Gegensatz des wahrhaftigen Himmels-Brotes gegen das den Vätern der Juden gegebene Manna und durch den vom Himmel herabsteigenden *ἄρτος τοῦ θεοῦ* (Joh. 6, 32. 33), für welchen Jesus sich selbst erklärt (6, 35. 38) zum grossen Anstosse für die Juden (6, 41. 42). So bleibt es bei dem Gegensatze der sich des mosaischen Mannas als des Himmels-Artos rühmenden Juden und Jesu, welcher sich selbst für den vom Himmel herabgestiegenen Artos, dessen Genuss ewiges Leben vermittelt, erklärt und diesen Gegensatz zur äussersten Schärfe zuspitzt durch die Fassung des Himmelsbrotes als seines für das Leben der Welt zu gebenden Fleisches (6, 50. 51). So läuft diese Rede Jesu aus in eine für die Juden schlechthin unverständliche Ausführung über den Genuss des Himmels-Brotes als Fleisch u. s. w. (6, 53—59). Diese Ausführung für jüdischer als das einfache Wort Mt. 4, 4. Luc. 4, 4 zu erklären, ist ein Kunststück rabbinischer Exegese, welche nirgends so wenig angebracht ist als bei dem Johannes-Evangelium. Güdemann schreibt: „Die Verse 34 und 52 geben genau die Grenzen an, bis wie weit die jüdischen Zuhörer Jesus einerseits verstehen, und von wo an sie andererseits ihn nicht verstehen, oder mit anderen Worten: bis wohin, das Jüdische reicht, und wo das Christliche anfängt. Dadurch tritt die Absicht des Evangelisten, sich der rabbinischen Auffassung möglichst anzupassen, nur um so schärfer hervor.“ Wie antijüdisch das Ganze ist, kann man schon aus dem einleitenden Gegensatze des erst jetzt in Christo gegenwärtigen wahrhaftigen Brotes vom Himmel gegen das trotz Ps. 78, 24. 105, 40 nur vermeintliche Brot vom Himmel in der mosaischen Vergangenheit Joh. 6, 32 erkennen (vgl. m. Einl. in d. NT.

S. 724). Diese Erklärung wird dadurch nicht widerlegt, dass sie, übrigens nicht blos von jüdischen Gelehrten, tot geschwiegen wird.

Dass der 4. Evangelist schon Rabbinisches berücksichtigt, braucht man nicht zu bestreiten. Aber thut er es, um sich möglichst anzupassen, nicht vielmehr in scharfem Gegensatze? An dem letzten Tage, dem grossen des Laubhüttenfestes Joh. 7, 37 f. mag Jesus auf Wasser-Libationen Rücksicht genommen haben, indem er die Dürstenden zu sich ruft und den an ihn Glaubenden verheisst, dass, wie die Schrift sagt, Ströme lebendigen Wassers (die Fülle des erst nach seiner Verklärung eintretenden h. Geistes) aus ihrem Inneren fliessen werden. Güdemann (S. 19) bemerkt: „Wir haben aber hier wiederum . . . . eine Bezugnahme des Evangelisten auf den Rabbinismus, denn das Wasserfest ist keine biblische, sondern eine, wenn auch weit zurückdatirte, rabbinische Institution, weshalb es von den Sadducäern bestritten und von Alexander Jannai in flagranter Weise verleugnet wurde“. Wird es nicht auch von dem johanneischen Christus in nicht geringerer Weise, als Joh. 6, 32 das mosaische Manna als wahrhaftiges Brot vom Himmel, verleugnet, indem er hier auf eine durch ihn vermittelte innerliche Wasserfülle geistiger Art hinweist? „Eine harmlose Ungenauigkeit“, verschlimmbessert „durch eine peinliche Genauigkeit“ (S. 21) ist das *ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ* Joh. 7, 38 auf keinen Fall.

Joh. 7, 22. 23 verteidigt Jesus seine frühere Sabbatheilung auch durch Hinweisung auf die Beschneidung, welche die Juden selbst am Sabbat vollziehen. Treffend vergleicht Güdemann (S. 16) das Wort des R. Eleaser ben Asarja 100—130 n. Chr. (Sabb. 132 a): „Wenn schon bei der Beschneidung, bei welcher es sich blos um Ein Glied handelt, der Sabbat zurücktreten muss, um wie viel mehr ist dies bei der Lebensrettung der Fall!“ Aber auch Justinus fragt den Juden Tryphon Dial. c. 27: *ἢ τοὺς περιτεμνομένους καὶ περιτέμνοντας τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων κελεύει τῇ*

*ἡμέρᾳ τῇ ὀγδόῃ ἐκ παντὸς περιτέμνεσθαι τοὺς γεννηθέντας ὁμοίως, κἂν ᾖ ἡμέρα τῶν σαββάτων;* Solche Rechtfertigung Jesu und seiner Jünger bei vermeintlichen Sabbatverletzungen bieten die synoptischen Evangelisten (Mt. 12, 1—14. Mc. 2, 27—3, 6. Luc. 6, 1—11. 13, 10—17. 14, 1—6) noch nicht. Was beweist aber dieser Unterschied weiter, als dass der 4. Evangelist der spätere ist und einer Zeit angehört, als die Christen sich mit der rabbinischen Theologie genauer auseinandersetzten?

Joh. 8, 35 ist der Gegensatz des im Hause nicht bleibenden Knechtes gegen den in Ewigkeit bleibenden Sohn immerhin zu vergleichen mit der Gegenüberstellung von Knecht und Haussohn, welche, wie Güdemann (S. 28) selbst sagt, schon Jer. 2, 14. 31, 20 vorkommt und in den rabbinischen Schriften „ungemein häufig" wiederkehrt.

Joh. 10, 22 erwähnt das Enkänienfest, das Fest der חֲנֻכָּה. Güdemann (S. 21 f.) bemerkt: „Da der Evangelist das Judentum bis in seine rabbinische Ausgestaltung erfolgt, so durfte er sich auch das Chanuckafest, das eine rabbinische Institution ist, nicht entgehen lassen, um dem Typus desselben Jesus als Antitypus entgegenzustellen." Dagegen habe ich nichts einzuwenden, so wenig auch Stellen wie Joh. 12, 35. 36. 46 hierher gerückt werden dürfen.

Bei dem feierlichen Einzuge Jesu in Jerusalem Joh. 12, 12 f. kehrt Güdemann (S. 23 f.) sich gar nicht an meine seit 1849 gegebenen Nachweisungen (vgl. Einl. in d. NT. S. 709), dass er keineswegs auf einen Sonntag, sondern auf Dienstag den 11. Nisan gesetzt wird. Anstatt das bedeutsame Zusammentreffen der Salbung Jesu in Bethanien Joh. 12, 1 f. mit dem gesetzlichen Monatstage der Auswahl des Paschalammes und dem Montage der christlichen Charwoche zu beachten, deutet auch der gelehrte Oberrabbiner die Palmzweige des aus Jerusalem entgegenkommenden Volkes auf die an dem fast ein halbes Jahr

früheren Laubhüttenfeste in Verwendung kommenden Lulabin und ergeht sich in einem weitverbreiteten Midrasch über die am Laubhüttenfeste in Verwendung kommenden Palmzweige als Symbole des Sieges nach dem unmittelbar vorangegangenen Versöhnungsfeste u. s. w.

In der Erzählung vom Tode Jesu Joh. C. 18. 19 findet Güdemann (S. 26 f.) besonders deutlich die Rücksichtnahme auf das rabbinische Judentum, bestätigt aber nur, was Unsereiner längst über die bedeutsame Symmetrie des Todes Jesu mit dem jüdischen Pascha-Opfer dargelegt hat.

Daraus, dass der 4. Evangelist sich auch um die Lehren seiner jüdischen Zeitgenossen bekümmert hat, folgt noch lange nicht, dass er selbst ein geborener Jude gewesen sei. Ein Krypto-Judenchrist ist er auf keinen Fall gewesen. Und sollte der 4. Evangelist für rabbinisch gebildete, aber auch mit dem Hellenismus vertraute Juden geschrieben haben? Der Lanzenstich eines heidnischen Soldaten in die Seite des Gekreuzigten ist für ihn so wichtig, dass er sich 19, 35 auf den Augenzeugen beruft, welcher wisse, dass er Wahres sagt, *ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.* Dass die Angeredeten keine Juden sind, sollte man schon aus der 19, 37 nachdrücklich hinzugefügten Erfüllung der Schriftstelle Sach. 12, 10 erkennen: *ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν.* Ist es ein Heide, welcher Jesum durchstach, so werden es auch Heiden sein, welche durch die Thatsache des Lanzenstichs zum Glauben bewogen werden sollen. Dasselbe gilt von Joh. 20, 31. Für gebildete Heiden wird das Evangelium des göttlichen Logos geschrieben sein. Die Juden hat der Evangelist nicht anders als gegensätzlich berücksichtigt.

# XIX.

# Das *Κήρυγμα Πέτρου* (*καὶ Παύλου*).

Von

A. Hilgenfeld.

Unter den fast kanonischen Schriften des Neuen Testaments, deren Bruchstücke ich gesammelt, geordnet, erörtert und untersucht habe in dem Novum Testamentum extra canonem receptum, fasc. IV. ed. II, 1884, hat besondere Wichtigkeit das *Κήρυγμα Πέτρου*, welches ich daselbst (p. 51—65) als *Πέτρου* (*καὶ Παύλου*) *κήρυγμα* behandelt habe. Ich fand hier eine gegensätzliche Beziehung zu dem *Πέτρου κήρυγμα* (*κατὰ Παύλου*), welches den Recognitionen und Homilien des römischen Clemens zu Grunde liegt, oder wenn man will, gegen die *Πέτρου κηρύγματα* in 10 Büchern (Clem. Recogn. III, 75). Dagegen fand ich eine verwandtschaftliche Beziehung zu der kanonischen Apostelgeschichte, welche mit der Predigt des Paulus in Rom abschliesst. Die Bruchstücke des selbst von rechtgläubigen Kirchenlehrern hochgeachteten *Κήρυγμα* führten mich zu der Ansicht, dass hier eine Fortsetzung der kanonischen Apostelgeschichte vorliegt, welche die Übergehung des Zwiespalts in Antiochien Gal. 2, 11—21 dahin steigerte, dass Petrus und Paulus in Rom zum erstenmal zusammengekommen zu sein schienen, und dass Paulus hier die Predigt des Petrus freundlich ergänzt habe.

Diese Ansicht würde wesentlich verändert werden müssen, wenn der hochgelehrte Theodor Zahn (Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Bd. II, 2. Hälfte, 1892, S. 820—832) Recht behielte. Da wird das Verhältnis des durchaus antijudaistischen *Κήρυγμα Πέτρου* zu der gleichnamigen Grundschrift der clementinischen Recognitionen und Homilien geradezu umgekehrt. Zahn begnügt sich mit der Bemerkung, „dass, wenn zwischen diesen *κηρύγματα* und

dem jetzt in Rede stehenden κήρυγμα ein Zusammenhang besteht, was schon des Titels wegen wahrscheinlich ist, die Ursprünglichkeit dem letzteren zukommt." Auch will er hier keine Art Fortsetzung der Apostelgeschichte anerkennen. Vielmehr vermutet er, dass die nach Hofmann und Spitta in 2 Petr. 1, 15 ausgesprochene Absicht des Petrus, noch eine andere Schrift zn schreiben, die nach seinem Tode ein bleibendes Denkmal seiner apostolischen Predigt sei, in unserm *K. Π.* spätestens 90—100 ausgeführt worden sei. In dem ersten Bande seines Werkes (I, 2, 1889, S. 822 f.) hat Zahn den Paulus als zweiten Prediger in Rom dem *K. Π.* noch belassen. Jetzt streicht er denselben ganz, also in meiner Ausgabe p. 56, 1 das *καὶ Παύλου*, ferner p. 56, 2: Initium: Petri praedicatio Romana und p. 57, 34—58, 17 das ganze Auftreten und Reden des Paulus.

Aus A. Harnack's Schule hat soeben der strebsame und kenntnisreiche Ernst v. Dobschütz „das Kerygma Petri kritisch untersucht" (O. v. Gebhardt's und A. Harnack's Texte und Untersuchungen, Band XI, Heft I, 1893). Ganz im Geiste seines Meisters verwirft er von vorn herein jede Beziehung des Κήρυγμα Πέτρου zu den in den Pseudoclementinen erwähnten κηρύγματα Πέτρου, welche Schrift, wenn sie „überhaupt je existirt hat", nichts war als „ein judenchristliches Machwerk, über das wir gar keine Kenntnis mehr haben" [1]). Mein „Vergleich der Anfügung der περίοδοι (πράξεις) an die κηρύγματα der Judenchristen mit der Erweiterung der lucanischen πράξεις durch das κήρυγμα Πέτρου als τρίτος λόγος" sei ebenso haltlos, als andrerseits „die neuerdings von Zahn (Gesch. d. Kan.

[1]) Ergebnislos sollen also alle meine Untersuchungen über diese Grundschrift der clementinischen Recognitionen und Homilien seit 1848 gewesen sein. Am Ende will diese Schule, in deren Sinne v. Dobschütz (S. 74, Anm. 2) schreibt, der Begriff des Judenchristlichen" habe „überhaupt viel Verwirrung angerichtet", von dem judenchristlichen Κήρυγμα Πέτρου nichts wissen.

II, 2, S. 822) behauptete umgekehrte polemische Rückbeziehung der judenchristlichen *κηρύγματα* auf unser *K. P.*"
Gegen mich stimmt v. Dobschütz darin mit Zahn überein, dass in dieser Schrift nicht auch Paulus aufgetreten sei. Mit Zahn's Streichungen an meiner Zusammenstellung der Bruchstücke des *K. Π.* ist er nur insofern nicht einverstanden, dass er in dieser Hinsicht noch weiter geht. Zahn hatte doch noch 1892 (Gesch. d. NTl. Can. S. 829 f.) anerkannt, dass das *κήρυγμα* auch *διδασκαλία Πέτρου* genannt ward. Hr. v. Dobschütz führt dagegen alles aus der *διδασκαλία Πέτρου* (Doctrina Petri) Überlieferte auf eine von dem *Κήρυγμα* verschiedene Schrift zurück, wahrscheinlich auf eine Didaskalie des Petrus von Alexandrien († 311). So behält er für das R. *Π.* nur 10 sichere Bruchstücke übrig, sämtlich von Clemens Alex. (und Origenes) angeführt (S. 18—27). Diese Bruchstücke, welche er (S. 27—64) sorgfältig genug erörtert, führen ihn nicht sowohl auf eine Fortsetzung der Apostelgeschichte, sondern auf ein Seitenstück zu derselben. Hr. v. Dobschütz kommt (S. 64—80) zu folgenden Ergebnissen: In der Zeit 80—140 aer. Dion., wohl erst in dem ersten Viertel des 2. Jahrhunderts, fühlte ein alexandrinischer Christ das Bedürfnis, das Marcus-Evangelium, dessen Schluss fehlte [1]), zu ergänzen, und wird, „vielleicht schon der Tradition über Marcus als Hermeneuten des Petrus folgend, als *δεύτερος λόγος* zu dem Marcus-Evangelium ein Kerygma Petri geschrieben" haben (S. 73). Diese Ergänzung des vermeint-

[1]) Dass das Fehlen des Marcus-Schlusses und die Unächtheit von Mc. 16, 9—20 denn doch noch nicht eine so ausgemachte Sache ist, kann man schon aus den Ausführungen Zahn's (Gesch. d. NTl. Can. II, 2, S. 910—938) und selbst aus dem, was v. Dobschütz (S. 76) dagegen bemerkt, ersehen. Tatian's Diatessaron und Irenäus adv. haer. III, 10, 6 sind nicht leicht zu beseitigende Zeugen. Das Missverhältnis von Mc. 16, 9—20 zu 14, 28. 16 7 macht gerade die Tilgung in alter Zeit begreiflich. So, dass man Häuser darauf bauen dürfte, steht das Verlorengegangensein des ursprünglichen Marcus-Schlusses noch lange nicht fest.

lich fehlenden Marcus-Schlusses soll aber doch eine Art von Apostelgeschichte gewesen sein, da ihre Haltung historisch-referirend war (S. 80). „Als specifisch alexandrinische Apostelgeschichte mit ausgeprägt alexandrinischer religionsphilosophischer Denkweise“ habe diese Schrift „kaum eine weitere Verbreitung“ erlangt.

Hr. v. Dobschütz unterscheidet von den 10 sicheren Bruchstücken des *Κήρυγμα Πέτρου* bei Clemens v. Alex. und Origenes als zweifelhaft die Bruchstücke der Doctrina Petri bei Origenes (Bruchst. XI—XIII, S. 82—105) und der *Διδασκαλία Πέτρου* bei den späteren griechischen Vätern (Bruchst. XIV—XVII, S. 105—123), welche er gar dem Petrus von Alexandrien zuschreiben möchte. Gegen diese Unterscheidung streitet mit Recht noch der Zahn von 1892 (II, 2, 829 f.), welcher es sehr wahrscheinlich findet, dass die „Predigt des Petrus“ gelegentlich auch „Lehre des Petrus“ genannt ward. „Denn erstens ist *διδασκαλία* ein wirkliches Synonymon zu *κήρυγμα* und ein passender Titel für ein Buch, welches apostolische Lehrvorträge, in historischer Einrahmung darbot. [So wurden die syrische Lehre des Simon Kepha in der Stadt Rom“, ferner koptische und arabische Apostelgeschichten grossenteils „Predigten“ genannt]. Zweitens wird bei dieser Annahme sowohl das Verschwinden des Titels *κήρυγμα* aus der Überlieferung nach Eusebius erklärlich, als das Schweigen des Eusebius von der Lehre des Petrus, wo er die petrinischen Apokrypha aufzählt. Drittens stimmt das Urteil des Origenes über die Lehre des Petrus [de princ. praefat. 8] wesentlich mit dem Urteil desselben über die Predigt [in Ioan. Tom. XIII, 17] überein“. Die Möglichkeit, dass das *Κήρυγμα* des Petrus auch als seine *διδασκαλία* bezeichnet ward, kann v. Dobschütz (S. 13) nicht bestreiten. Er leugnet auch nicht, dass „das Schweigen des Eusebius über eine weitere ihm aus Origenes bekannte pseudopetrinische Schrift“ für die gleiche Bedeutung beider Bezeichnungen spricht. Aber für die Unterscheidung der Didaskalie von

dem Kerygma benutzt er eine Bemerkung Zahn's. Dieser hat es (II, 2, S. 830 f.) ja für wahrscheinlich erklärt, „dass Eusebius h. e. III, 25, 4, wo man sonst nach III, 3, 2 eine Erwähnung der Predigt erwarten müsste, unter *τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι διδαχαὶ* neben anderen Schriften (namentlich der *διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*) auch die *διδασκαλία Πέτρου* verstanden hat, und dass der Plural *διδαχαὶ τῶν ἀποστόλων* oben S. 292 unter Nr. 17 [in dem Verzeichnis der 60 kanonischeh Bücher] und das 'doctrinae apostolorum' bei Pseudocyprian de aleatoribus ebenso zu verstehen ist (cf. Forsch. III, 284 f." Ich kann das Schweigen des Eusebius KG. III, 25, 4 von dem III, 3, 2 erwähnten *κήρυγμα* nicht anders ansehen als die Thatsache, dass er III, 25, 6 auch von den dort erwähnten *πράξεις* schweigt, und in die sog. *διδαχαὶ* der Apostel kann ich nicht noch andere Schriften als die *διδαχὴ* der 12 Apostel, welche ja eine Mehrheit von Lehren enthielt, hineinlegen. Legt man aber in diesen Plural noch andere Schriften hinein, so kann v. Dobschütz am Ende behaupten, dass unter „den sogenannten Lehren des Apostel" „vielleicht ein mehrere Apostellehren [auch das *Κήρυγμα Πέτρου*, welches dann erst recht als *διδαχὴ* bezeichnet sein würde] umfassendes Sammelwerk verstanden werden könnte." Doch nur „vielleicht". Auch so muss v. Dobschütz „die Möglichkeit der Identität der doctrina mit dem K. P." offen lassen.

Nur der Inhalt könnte uns also berechtigen, die Bruchstücke der *Διδασκαλία* von denen des *Κήρυγμα Πέτρου* zu scheiden. Aber das Wort des Erlösers „Non sum daemonium incorporeum", welches Origenes de princ praef. 8 „ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur", anführt, könnte auch nach v. Dobschütz (S. 83) in dem *K. Π.* gestanden haben, und zwar gerade so, wie ich es gestellt habe (p. 56, 34), nämlich „als Darstellung der ersten Begegnung des Auferstandenen mit den Jüngern", vgl. das Hebräer-Evg. 17, 12. 13 m. Ausg. u. Luc. 24, 38. Was Origenes Hom. X. in Lev. „in quodam libello ab apostolis dictum"

fand, muss nicht, kann aber unserm *K. Π.* angehören (S. 101). Was Optatus Milev. de schism. Donat. I, 5 „in epistola Petri apostoli" las (S. 104 f.), gehört nicht hierher.

„Die *διδασκαλία Πέτρου* bei den späteren griechischen Vätern" will v. Dobschütz (Bruchst. XIV—XVII, S. 105—123) von dem *Κήρυγμα Πέτρου* .geradezu ausscheiden und nicht einmal auf den Namen des Apostels Petrus zurückführen. Wie kommt er nur auf Petrus von Alexandrien, von welchem doch eine Didaskalie nirgends bezeugt wird? Das Bruchstück p. 57, 23—27 m. Ausg., bei v. Dobschütz S. 118 f., Sacr. parall. lit. *α* tit. 12, wird in cod. V(at.) gr. 1236 angeführt *ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου*, in cod. Rupefuc. *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου.* Wer denkt da an einen anderen Petrus als den Apostel? Aber cod. H(ieros.) bietet *ἐκ τοῦ διδασκάλου Πέτρου*, vollends *K* (Vat. gr. 1553) *ἐκ τῆς τοῦ ἁγίου Πέτρου Ἀλεξανδρείας διδασκαλίας.* Ein Abschreiber der Sacra parallela, welchem eine Didaskalie des Apostels Petrus unbekannt war, mag also in der Verlegenheit, wenn nicht durch einen blossen Schreibfehler) geschrieben haben: „Des Lehrers Petrus." Ein anderer Abschreiber half sich aus der Verlegenheit durch „Petrus von Alexandrien". v. Dobschütz sagt selbst (S. 107): „Man kann sich nun dieses Zeugen sehr leicht erledigen, indem man darauf hinweist, dass nicht viel vorher in der nämlichen Handschrift (Mai p. 85) ein Fragment mit der Überschrift: *τοῦ ἁγίου Πέτρου ἐπισκόπου Ἀλεξανδρείας καὶ μάρτυρος ἐκ τοῦ μὴ προϋπάρχειν τὴν ψυχὴν τοῦ σώματος* voraufgeht, aus dem das *Ἀλεξανδρείας* sehr wohl in unser Fragm. eingedrungen sein könnte." Er fährt freilich fort: „Aber abgesehen davon, dass dann noch eine genauere Conformation zu erwarten wäre [?], ist die Sache darum nicht so einfach zu nehmen, weil die LA. von *K* unterstützt wird durch diejenige in H, welche, wenn man sie nicht auch als einen sinnlosen Schreibfehler beiseite schieben will, jedenfalls auf einen anderen Petrus als den Apostel führt." Aber in H liegt entweder ein

Schreibfehler oder ein Ausdruck der Verlegenheit vor, für welche der Schreiber von *K* Rat schaffte.

Gerade bei diesen Bruchstücken können die besten Zeugen unmöglich an einen Nichtapostel Petrus um 300 aer. Dion. gedacht haben. Gregor v. Nazianz, geboren etwa 14 Jahre nach dem Märtyrertode des Petrus von Alexandrien, gebraucht das Wort *Κάμνουσα ψυχὴ ἐγγύς ἐστι θεοῦ* orat. 17, 5, wozu Elias v. Kreta (um 787) die Bemerkung voraufschickt: *τὸ δ' ἑξῆς ἐν τῇ διδασκαλίᾳ Πέτρου κεῖται.* Elias hat doch sicher den Apostel Petrus gemeint. Keinen anderen Petrus kann aber Gregor v. Nazianz selbst gemeint haben, wenn er zu demselben Ausspruche epi. 20 hinzufügt: *φησί που θαυμασιώτατα λέγων ὁ Πέτρος.* An den alexandrinischen Petrus hat Gregor v. Nazianz sicher nicht einmal gedacht orat. 14 (al. 16): *ἵνα μὴ ἀκούωμεν Πέτρου λέγοντες Αἰσχύνθητε οἱ κατέχοντες τὰ ἀλλότρια καὶ μιμήσασθε ἰσότητα θεοῦ, καὶ οὐδεὶς ἔσται πένης*, welche Worte einer vollständigeren Anführung der Sacra parallela *ἐκ τῆς διδασκαλίας Πέτρου* (*ἐκ τοῦ ἁγίου Πέτρου*) entsprechen. Das *Κήρυγμα Πέτρου* hat noch im 4. Jahrhundert Gregor v. Nazianz hoch geschätzt, im 6. Jahrhundert Leontios von Byzanz (*Ἱερά*) als *διδασκαλία Πέτρου* wohl gekannt, ebenso im 8. Jahrhundert Elias von Kreta. Noch zu Ende des 10. Jahrhunderts hat Ökummenius zu Jac. 5, 16 bemerkt: *καὶ γίνεται ἐν ἡμῖν τὸ τοῦ μακαρίου Πέτρου* (gewiss nicht *Ἀλεξανδρείας*) *Εἷς οἰκοδομῶν καὶ εἷς καθαιρῶν οὐδὲν ὠφέλησεν ἢ κόπους.*

Auch der Inhalt der betreffenden Bruchstücke zwingt uns durchaus nicht, an Petrus von Alexandrien zu denken. Dieser Petrus hat die schwerste Verfolgungszeit leidend miterlebt und mag die Empfindung gehabt haben: „Eine bedrückte Seele ist Gott nahe“. Aber auch dem Apostel Petrus, welcher über seine dreimalige Verleugnung des Herrn bitterlich weinen musste (Mt. 26, 75. Mc. 14, 72. Luc. 22, 82), steht dieser Ausspruch wohl an. Gerade zu dieser Lebenserfahrung des Apostels Petrus stimmt am

besten das Wort p. 57, 23—27 m. Ausg., zumal in der Fassung bei v. Dobschütz (Bruchst. XVI, S. 119): *Τάλας ἐγὼ οὐδὲ ἐμνήσθην, ὅτι ὁ θεὸς νοῦν ὁρᾷ καὶ ψυχῆς ἐπιτηρεῖ φωνήν* (also vollends das mündliche Wort der Verleugnung). *συνέγνων εἰς ἁμαρτίαν πρὸς ἐμαυτὸν λέγων* (bei der Verleugnung) *Ἐλεήμων ἐστὶν ὁ θεὸς καὶ ἀνέξεταί μου, καὶ μὴ πληγεὶς παραχρῆμα οὐκ ἐπαυσάμην* (wiederholte Verleugnung), *ἀλλὰ μᾶλλον κατεφρόνησα συγγνώμης καὶ ἐδαπάνησα θεοῦ μακροθυμίαν.* Dass bei diesen Worten für Petrus v. Alexandrien jede geschichtliche Beziehung fehlt, gesteht v. Dobschütz selbst (S. 119). Ebenso giebt er (S. 118) bei dem Bruchstück über den Reichen (bei ihm Bruchst. XV, S. 110 f., bei mir p. 57, 28—33) freimütig zu, dass sein Urteil, es sei später als Hermas, sich „wesentlich auf subjective Betrachtungen stützt, aus denen sich eine Evidenz nicht erzielen lässt.“

Von dem alten *Κήρυγμα Πέτρου* die *Διδασκαλία Πέτρου* zu unterscheiden, haben wir also kein Recht. Aber war dasselbe auch ein *Κήρυγμα Παύλου*? Waren auch die Paulus-Worte, welche Clemens Alex. Strom. VI, 5, 42 sq. zwischen Petrus-Worten aus jener Schrift anführt, in denselben enthalten? Das ist die bisher herrschende Ansicht, welcher Zahn noch 1889 unbedenklich zustimmte. Zahn hat sie 1892 (Gesch. d. NTl. Can. II, 2, S. 827 f.) verworfen [1]), und v. Dobschütz (S. 133—127) stimmt 1893 dieser Verwerfung bei, indem er seine Bruchstücke XVIII. XIX. (bei mir p. 57, 36—58, 2) von dem *K. Π.* ausscheidet. Zahn bringt diese Paulusworte unter in den Paulus-Acten, v. Dobschütz „vielleicht“ in einem *Κήρυγμα Παύλου* (S. 116).

Gegen solche Scheidung macht von vorn herein be-

[1]) Gesch. d. NTl. Can. II, 2, 879. Ihm ist geneigt beizustimmen Montague Rhodes James, Apocrypha anecdota, Cambridge 1893, p. 57 auf Grund von Johannes v. Salisbury Polictat. IV, 3 über eine Predigt des Paulus in Athen, welche mir doch nicht hierher zu weisen scheint.

denklich die Thatsache, dass Clemens v. Alex. die Worte des Paulus zwischen lauter Mitteilungen aus dem *Κήρυγμα Πέτρου* bringt. Den Anfang macht Strom. VI, 5, 39: *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει* (es folgen zwei Stellen über den Einen Gott, bei mir p. 56, 20—25, bei v. Dobschütz Bruchst. II a. b., S. 18 f.). Weiter *εἶτα ἐπιφέρει* zur Einführung einer Warnung diesen Gott nach Art der Hellenen zu verehren (bei mir p. 56, 26 sq., bei v. Dobschütz Bruchst. III, S. 19 f.). Dann §. 40: *αὐτὸς διασαφήσει Πέτρος ἐπιφέρων* (Fortsetzung). Zum Beweise, dass die Christen und die Hellenen denselben Gott erkannt haben, aber nicht auf gleiche Weise §. 41: *ἐποίσει πάλιν* (*Πέτρος*) *ὡδέ πως*, eine Warnung, den Einen Gott auch nicht nach Art der Juden zu verehren (bei mir p. 56, 37 sq., bei v. Dobschütz Bruchst. IV, S. 21). So kommt Clemens Alex. zu der Hauptsache, welche er aus dem *K. Π.* beweisen will, nämlich dass das Christentum eine neue Verehrung des Einen Gottes ist, erhaben über dessen alte Verehrung durch Hellenen und Juden, ein neues Bündnis Gottes nach einem doppelten Alten Testamente, einem hellenischen oder ethnischen und einem jüdischen: *εἶτα τὸν κολοφῶνα τοῦ ζητουμένου προσεπιφέρει* (bei mir p. 57, 3—8, bei v. Dobschütz Bruchst. V, S. 21). Aus den Worten des Petrus in dem *K. Π.* über das neue Gottesbündnis des Christentums zieht Clemens Alex. den Schluss: *σαφῶς γάρ, οἶμαι, ἐδήλωσεν* (*Πέτρος*) *τὸν ἕνα καὶ μόνον θεὸν ὑπὸ μὲν Ἑλλήνων ἐθνικῶς, ὑπὸ δὲ Ἰουδαίων ἰουδαϊκῶς, καινῶς δὲ ὑφ' ἡμῶν καὶ πνευματικῶς γινωσκόμενον*[1]. *πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγός, ὁ καὶ τῆς ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησι, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν. δῆλον δὲ κἀνθένδε* (eine eigene argumentatio Clementis). *ἐκ γοῦν τῆς ἑλληνικῆς παιδείας, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῆς νομικῆς εἰς τὸ ἓν γένος τοῦ σωζομένου συνάγονται λαοῦ οἱ τὴν πίστιν προσιέμενοι, οὐ χρόνῳ διαιρουμένων τῶν τριῶν*

[1]) Recht unpassend wird hier in den Ausgaben §. 41 geschlossen.

λαῶν, ἵνα τις φύσεις ὑπολάβοι τριττάς, διαφόροις δὲ παιδευομένων διαθήκαις τοῦ ἑνὸς κυρίου, ὄντως ἑνὸς κυρίου ῥήματι. ἐπεὶ ὅτι καθάπερ Ἰουδαίους σώζεσθαι ἠβούλετο ὁ θεὸς τοὺς προφήτας διδούς, οὕτως καὶ Ἑλλήνων τοὺς δοκιμωτάτους οἰκείους αὐτῶν τῇ διαλέκτῳ προφήτας ἀναστήσας, ὡς οἷοί τε ἦσαν δέχεσθαι τὴν παρὰ θεοῦ εὐεργεσίαν, τῶν χυδαίων ἀνθρώπων διέκρινεν, δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος [1]·

Λάβετε καὶ τὰς ἑλληνικὰς βίβλους, ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι, καὶ τὸν Ὑστάσπην ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γαγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ [2]), καὶ τοὺς πιστοὺς αὐτοῦ καὶ τὴν ὑπομονὴν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ [3]).

---

[1]) Recht unpassend ist hier der Satzesschluss in den Ausgaben. Das Folgende ist bei mir p. 57, 36—42, bei v. Dobschütz Bruchst. XVIII, S. 124.

[2]) Hier ist offenbar ein Komma zu setzen, wenn man nicht „die den Namen Christi Tragenden“ und „seine Gläubigen“ für verschieden halten will. Die Letzteren hängen nicht mehr von μισοῦντες ab, sondern gehören zu dem vorhergehenden εὑρήσετε .... γεγραμμένον κτλ. E. v. Dobschütz (S. 125) möchte hier übrigens, ähnlich wie E. Vischer und A. Harnack in der Johannes-Apokalypse, eine jüdische Grundschrift christlich interpolirt finden, was nicht glücklicher als jener Fund ist. Über die Schlachtaufstellung vieler Könige gegen den Christus bemerkt v. Dobschütz: „Das ist nicht der christliche Ausdruck für das Leiden Christi und seiner Gläubigen, sondern entspricht der jüdischen Vorstellung eines weltlichen Messiasreiches, das die widerstrebenden Mächte sich unterwerfen sollte.“ Aber die vielen Könige, welche eine Heeresaufstellung machen werden gegen den Christus und seine Bekenner, erklären sich recht gut als die römischen Kaiser, welche das Christentum verfolgten, etwa Tiberius, Claudius, Nero, Domitianus, Trajanus.

[3]) Richtig erklärt v. Dobschütz (S. 126) τὴν παρουσίαν hier anders als p. 57, 13 (bei ihm Bruchst. IX, S. 24), nämlich nicht von der vergangenen Erscheinung in Niedrigkeit, sondern von der zukünftigen in Herrlichkeit. Das vorhergehende ὑπομονὴν könne man

εἶτα ἑνὶ λόγῳ πυνθάνεται ἡμῶν[1]).

Ὅλος ὁ κόσμος καὶ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ τίνος; οὐχὶ τοῦ θεοῦ;

Ein eigenes argumentum Clementis Alex. für das doppelte Alte Testament Gottes war die Thatsache, dass aus hellenischer wie aus gesetzlicher (jüdischer) Bildung, diesen beiden Bündnissen des Einen Herrn, die Christenheit als ein drittes Geschlecht erwachsen ist. Dass auch die Heiden ihre eigenen gottgesandten Propheten gehabt haben (also ein eigenes Altes Testament), will Clemens Alex. aber nicht ohne eine Auctorität behaupten. Solche Auctorität findet er in zu der Predigt des Petrus hinzugefügten Worten des Apostels Paulus[2]), welche man nicht ausserhalb des *K. Π.* zu suchen hat. Zu den bisher zugrunde gelegten Worten des Kerygma-Petrus kommt ergänzend hinzu das Wort des Kerygma-Paulus. Freilich der Zahn von 1892 übersetzt: „Das wird ausser der Predigt des Petrus der Apostel Paulus klar machen" und findet den Sinn: „nicht, dass die citirten paulinischen Worte in der Petruspredigt enthalten seien, sondern dass sie bestätigend und erläuternd zu der Petruspredigt hinzutreten. Erkennt man dies an und bleibt trotzdem dabei, dass auch die paulinischen Citate aus der Petruspredigt genommen seien, wie ich selbst Bd. I, 822 f. voraussetzte, so müsste man sich auch zu der unwahrscheinlichen Annahme bekennen, dass *Πέτρου κήρυγμα* in diesem Falle

---

von dem Leiden Christi selbst oder auch von dem seiner Gläubigen verstehen. Ich denke allerdings an die in der leidenden Christenheit sich erfüllende Geduld Christi, vgl. 2 Kor. 1, 5. Kol. 1, 24.

[1]) Das Folgende bei mir p. 58, l. 2, bei v. Dobschütz Bruchst. XIX, S. 126.

[2]) Der Ausdruck ὁ ἀπόστολος λέγων Παῦλος erklärt sich wohl daraus, dass Clemens Alex. gewohnt war, den Paulus als „den Apostel" schlechthin zu bezeichnen. (Vgl. Protrept. 5, 65 p. 57 ᾗ φησὶν ὁ ἀπόστολος (Gal. 4, 9). 9, 83 p. 69. 9, 87 p. 71. 11, 116 p. 30. Paed. I, 5, 18 p. 109. 6, 27 p. 114. 30 p. 116 u. s. w.). Nachdem er aber geschrieben hatte ὁ ἀπόστολος λέγων, fügte er zum Unterschiede von dem vorhergenannten Petrus noch hinzu: Παῦλος.

nicht wie in allen anderen das so betitelte Buch, sondern die vorher aus demselben citirten einzelnen Worte des Petrus bezeichne. Wir müssen vielmehr annehmen, dass die Worte des Paulus einer anderen damals bekannten Schrift, eben den *πράξεις Παύλου* entnommen seien, s. unten Beil. X, 7 [S. 879]." Hr. v. Dobschütz (S. 14) stimmt bei: „Das nächstliegende [?] ist jedenfalls anzunehmen, dass Clem. Al. nach einer Gedankenreihe, auf die ihn ein dem K. P. entnommenes Wort (VI, 5, 41) geführt hat [vielmehr nach einer Gedankenreihe, welche er seit VI, 5, 39 auf 5 Petrusworte in dem *Κήρυγμα* gestützt hat], hierfür auch ein Zeugnis eines anderen Apostels beibringen will und deshalb aus einer uns verlorenen Schrift [welche den Lesern zu bezeichnen er unterlassen haben würde] ein Dictum des Paulus anführt". Die uns verlorene Schrift sei vielleicht ein eigenes *κήρυγμα Παύλου* gewesen (S. 126), in welchem Falle Clemens Alex. doch geschrieben haben würde: *δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι καὶ τὸ Παύλου κήρυγμα*. Es würde geradezu beispiellos sein, dass Clem. Alex. Paulusworte ausser den Paulusbriefen ohne weiteres angeführt hätte. Selbst ein in der Apostelgeschichte 17, 22. 23 verzeichnetes Wort des Paulus führt er an mit bestimmter Angabe der Quelle Strom. V, 12, 83: *καθὸ καὶ ὁ Λουκᾶς ἐν ταῖς πράξεσι τῶν ἀποστόλων ἀπομνημονεύει τὸν Παῦλον λέγοντα*. Hier sollte er den Lesern zugemutet haben, Worte des Paulus, auf welche er sich stützt, irgendwo anders als in derselben Schrift (*K. Π.*), in deren eingehender Benutzung er begriffen ist, aufzusuchen. Mitten in seiner Erörterung sollte er plötzlich abgeschweift sein auf nescio quem librum Pauli verba conservantem? Er bleibt ja aber noch bei dem *K. Π.*, da er zu weiterer Begründung der Paulusworte über die hellenischen Schriften als hellere Zeugnisse von Christo und von der ganzen Welt (nicht blos dem jüdischen Volke) als Gottes Eigentum aus derselben Schrift, welche er so eingehend ausnutzt, den von Petrus berichteten Auftrag

des Herrn an die Apostel mitteilt, nach zwölfjähriger Wirksamkeit unter den Israeliten in die Welt auszugehen:

*Διὰ τοῦτό φησιν ὁ Πέτρος εἰρηκέναι τὸν κύριον τοῖς ἀποστόλοις* [1]·

*Ἐὰν μὲν οὖν τις θελήσῃ τοῦ Ἰσραὴλ μετανοῆσαι* [2] *διὰ τοῦ ὀνόματός μου πιστεύων* [3] *ἐπὶ* [4] *τὸν θεόν, ἀφεθήσονται αὐτῷ αἱ ἁμαρτίαι. μετὰ* [5] *δώδεκα ἔτη ἐξέλθετε εἰς τὸν κόσμον, μή τις εἴπῃ Οὐκ ἠκούσαμεν.*

Was kann uns nur berechtigen, die beiden von Clemens Alex. mitgeteilten Paulusworte aus dieser anhaltenden Ausnutzung des *K. Π.* auszuscheiden? Wenn *Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι λέγει* (Strom. VI, 5, 39, vgl. II, 15, 68 *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι .... προσεῖπεν.* VI, 15, 128 *ὁ Πέτρος ἐν τῷ κηρύγματι .... φησίν.* Eclog. ex proph. 58 *ὡς Πέτρος ἐν κηρύγματι*), so ist allerdings eine *Κήρυγμα* genannte Schrift bezeichnet. Aber das Wort *κήρυγμα* hat seine ursprüngliche Bedeutung nicht so an den Buch-Titel verloren, dass Clemens Alex. nicht recht gut schreiben konnte Strom. VI, 5, 42 ff.: zu dem (in dem Buche *Κήρυγμα* enthaltenen) *κήρυγμα* (Predigt) des Petrus komme hinzu das Wort des Apostels Paulus. Oder sollte in diesem Buche nur Petrus das Wort geführt haben? Die Benennung *Κήρυγμα Πέτρου* erklärt sich vollkommen, wenn er nur der Hauptredner war, und schliesst den Paulus als zweiten Redner gar nicht aus. Trat doch in diesem Buche auch Christus selbst redend auf [6], Zahn (II, 2, S. 825 f.) und v. Dobschütz behaupten freilich, das ganze *K. Π.* habe sich als eine Schrift des Petrus selbst ausgegeben. Wirklich schreibt Clemens Alex. Strom. VI, 7, 58: *ὁ Πέτρος γράφει* (bei mir p. 56,

[1]) Bei mir p. 58, 1. 2, bei v. Dobschütz Bruchst. VI, S. 22.

[2]) *μετανοήσας* v. Dobschütz.

[3]) *πιστεύειν* edd. et Dobsch. [4]) *εἰς* aus Versehen bei mir p. 56, 14.

[5]) *δὲ* möchte v. Dobschütz hinzufügen.

[6]) Clem. Al. Strom. VI, 6, 48: *αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν* (p. 56, 6 sq. bei mir, bei v. Dobschütz VII, S. 22 f.).

20. 21, cf. adnot. p. 60, bei v. Dobschütz Bruchst. II b, S. 19). Zahn sagt: „So lange nicht nachgewiesen ist, dass Clemens sonst das Ungeschick begeht, von dem in den Evv. redenden Christus oder von den in der AG. redend auftretenden Aposteln zu sagen, dass sie die betreffenden Worte schreiben oder geschrieben haben, muss feststehen, dass in der Pred. von Anfang bis zu Ende Petrus von sich selbst in erster Person redete oder mit anderen Worten, als Verfasser des ganzen Buchs sich darstellte.“ Zwingend ist dieser Beweis nicht. Einmal begeht Clemens „das Ungeschick“, ein schriftliches Wort der Apostel in der Apostelgeschichte als ein mündliches zu bezeichnen [1]), mag also auch ein als gesprochen verzeichnetes Petruswort wohl als geschrieben bezeichnen. Und gesetzt, das *K. Π.* habe sich wirklich als eine Schrift des Petrus selbst gegeben, so konnte doch auch dieser Petrus recht gut Worte des Paulus mitteilen, wie er Worte des auferstandenen Christus mitgeteilt hat.

Die Meinung, dass in dem *K. Π.* nur Petrus, nicht auch Paulus das Wort geführt haben könne, ist auch dadurch nicht begründet, dass Origenes in Ioann. Tom. XIII, 17 bei einer von Herakleon [2]) *ἀπὸ τοῦ ἐπιγεγραμμένου Πέτρου κηρύγματος* entnommenen Stelle über dieses Buch

[1]) Paed. II, 7, 56: *οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι ἀπόστολοι τοῖς κατὰ τὴν Ἀντιόχειαν καὶ Συρίαν καὶ Κιλικίαν ἀδελφοῖς ἐπιστέλλοντες Ἔδοξεν, ἔφασαν, τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν μηδὲν πλέον ἐπιτίθεσθαι ὑμῖν βάρος πλὴν τῶν ἐπάναγκες κτλ.* (Apg. 15, 28 f.).

[2]) Den Herakleon macht v. Dobschütz (S. 102) zu einem Ägyptier, wofür ich den Beweis vermisse. Hippolytus II (El. VI, 35) rechnet ihn doch nicht zu dem anatolischen, sondern zu dem italiotischen Zweige des Valentinianismus. Der Praedestinatus c. 16 lässt ihn in Sicilien hervorgetreten sein. Zahn (Gesch. d. NTl. Can. II, 2, S. 821 u. c.) setzt den Herakleon schon um 160 an, v. Dobschütz (S. 10 u. ö.) 150—160. Dann würde es schwer zu begreifen sein, dass Irenäus bald nach 180 ihn nur einmal beiläufig erwähnt (adv. haer. II, 4, 1). Meines Erachtens ist Herakleon erst ein Zeitgenosse des Irenäus und erst nach dem Valentinianer Ptolemäus emporgekommen.

die Frage aufwirft: *πότερόν ποτε γνήσιόν ἐστιν ἢ νόθον ἢ μικτόν*. Es handelt sich um die Gottesverehrung nach Art der Hellenen (bei mir p. 56, 26 sq., bei v. Dobschütz Bruchst. III, S. 19 f.). Zahn sagt von Origenes: „Er fragt nicht, ob das Buch orthodox oder heterodox, ob es glaubwürdig oder nicht, *ἐνδιάθηκον* oder *ἀπόκρυφον* sei, sondern ob es echt oder unecht sei. Das setzt voraus, dass das Buch nicht ein anonoymer Bericht war, ohne Anspruch auf Herkunft von einem bestimmten Verfasser und aus einer bestimmten Zeit, sondern ein solches, dessen Bedeutung wesentlich abhing von der Berechtigung des Anspruchs, mit dem es auftrat, von einem auctoritativen Manne geschrieben zu sein." Nicht gerade auf die Herkunft von Petrus selbst, sondern nur auf die Herkunft von einem auctoritativen Manne stellt Zahn selbst die Echtheitsfrage. Er erkennt es ja an, was v. Dobschütz mindestens bezweifelt, dass es dasselbe Buch ist, über welches Origenes urteilt de princ. praefat. 8: Si vero quis velit nobis proferre ex illo libello, qui Petri doctrina appellatur, ubi salvator videtur ad discipulos dicere: „Non sum daemonium incorporeum", primo respondendum est ei, quoniam ille liber inter libros ecclesiasticos non habetur, et ostendendum, quia neque Petri est ipsa scriptura neque alterius cuiusquam, qui spiritu dei fuerit inspiratus. quod etiamsi ipsum concederetur, non idem sensus ibi ex isto sermone *ἀσωμάτου* indicatur, qui a graecis et gentilibus auctoribus ostenditur, quum de incorporea natura a philosophis disputatur. So spricht man nicht von einer Schrift, welche den Anspruch macht, Wort für Wort von Petrus herzurühren. Origenes würde das *Κήρυγμα* oder die *Διδασκαλία Πέτρου* auch dann als ein *γνήσιον* anerkannt haben, wenn er die Überzeugung gehabt hätte, dass diese Schrift zwar nicht von Petrus, aber von einem inspirirten Manne verfasst sei. An eine Abfassung durch Petrus, welche keinen Anderen zu Worte kommen liesse, hat er auf keinen Fall gedacht.

So führt uns denn auch der „ab . . . haereticis . . . con-

fictus liber, qui inscribitur Pauli praedicatio" bei Pseudo-Cyprianus de rebaptismate c. 17 keineswegs zu einer von dem *Κήρυγμα Πέτρου* verschiedenen Schrift, wie der Zahn von 1892 und E. v. Dobschütz übereinstimmend urteilen. Was aus demselben mitgeteilt wird, (bei mir p. 56, 2. p. 57, 34. 35. p. 58, 3—6, bei v. Dobschütz Bruchst. XX, S. 127 f.), stimmt sehr gut zu dem *Κήρυγμα Πέτρου*. Wie die Petri doctrina durch das Wort des Auferstandenen an die Jünger: „Non sum daemonium incorporeum" auf das Hebräer-Evangelium zurückweist, aus welchem Ignatius ad Smyrn. 3 dasselbe Wort, nur ausführlicher, bewahrt hat (p. 17, 12. 13 m. Ausg.: *Λάβετε, ψηλαφήσατέ με καὶ ἴδετε, ὅτι οὐκ εἰμὶ δαιμόνιον ἀσώματον*), so hat auch diese Pauli praedicatio aus dem Hebräer-Evg. geschöpft: de peccato proprio confitentem . . . Christum . . . et ad accipiendum Ioannis baptisma paene invitum a matre sua Maria esse compulsum, item cum baptizaretur, ignem super aquam esse visum (vgl. das Hebräer-Evg. p. 15, 9—14 m. Ausg.). E. v. Dobschütz (S. 68 f.) findet wohl in dem *K. Π.* Benutzung des Hebräer-Evg. unwahrscheinlich, schliesst vielmehr auf die Benutzung unsers Marcus-Evg., an welches er ja das *K. Π.* als *δεύτερος λόγος* sich anschliessen lässt. Aber ohne jene Voreingenommenheit für die Marcus-Hypothese, welche bei A. Harnack selbst und R. Handmann doch die Hochschätzung des Hebräer-Evg. nicht ausschliesst, kann man seine Gründe nicht überzeugend finden. „Wir sehen ab von Einzelheiten, wie dass *φυλάσσεσθαι* in activer Bedeutung [p 57, 4 m. Ausg., bei v. Dobschütz Bruchst. V, S. 21] sich nur Mc. 10, 20 findet (Mt. und Luc. haben das Activ) [aber bei den LXX steht oft *φυλάσσεσθαι* activ]; dass nur Marcus *ἄζυμα* ohne weiteres für das Passahfest setzt (14, 1), was weder bei den LXX noch bei Mt. [26, 2 *τὸ πάσχα*] und Luc. [22, 1 *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων, ἡ λεγομένη πάσχα*], wohl aber bei Philo vorkommt [Mc. hat nur zu *τὸ πάσχα* des Mt. hinzugefügt, *καὶ τὰ ἄζυμα*, wie das *K. Π.*, bei mir p. 57, 2. bei v. Dob-

schütz Bruchst. IV, S. 21 das ganze Frühlingsfest bezeichnet], dass Christi Predigt eine *διδαχὴ καινὴ* genannt wird (1, 27 [bei Mc., dessen Ausdruck in dem *K. Π.* fehlt]; auch die Form *Ἱεροσόλυμα* [bei mir p. 57, 15. bei v. Dobschütz Bruchst. IX, S. 24] kann man hierherziehen, sofern sie wenigstens gegen das Hebr.-Evang. [wo p. 15, 22 einmal *Ἱερουσαλὴμ* übersetzt ist!] spricht. Wichtiger ist schon der Nachdruck, mit welchem die Formel *εἷς θεὸς* [*K. Π.* p. 56, 9. 20 m. Ausg., bei v. Dobschütz Bruchst. II, S. 18, VII, S. 22] auch im Marc.-Evang. geltend gemacht wird (2, 7. 10, 18. 12, 29, immer im Unterschied von Mt. und Luc.) [aber 18, 19]. Auch dass die Aufzählung der Hauptmomente des Lebens Jesu mit *παρουσία* [p. 57, 17 m. Ausg., bei v. Dobschütz Bruchst. IX, S. 24] und nicht mit *γέννησις* beginnt, ist ein starker Hinweis auf das Marc.-Evang., welches im Unterschied von Mt. und Luc., die mit der Geburt anfangen, seinen Bericht mit dem ersten öffentlichen Auftreten Jesu [genauer des Täufers] anhebt, — gewiss die ältere Form der evangelischen Tradition [wie sie gerade in dem Hebräer-Evg. noch bewahrt ist]. Evident wird die Sache erst, indem das Marc.-Evang. uns eine noch unerklärte Schwierigkeit löst. Wir hatten Fragm. VII [S. 22 f., bei mir p. 56, 7] mit dem Zusatz *οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν* nichts Rechtes anzufangen gewusst. Unter den synoptischen Parallelberichten über die Jünger-Wahl beschreibt nun Marc. 3, 13 sqq. dieselbe so, dass der Herr aus der grossen Schaar seiner Jünger herbeigerufen habe *οὓς ἤθελεν αὐτὸς .... καὶ ἐποίησεν δώδεκα.* Was ist wahrscheinlicher, als dass dieser markirte Zusatz in unser K. P. übergegangen ist, wobei er freilich durch die Veränderung des Zusammenhangs seine Bedeutung verloren hat? Hiergegen ist nicht geltend zu machen, dass sowohl *ἐκλέγεσθαι* als der Begriff *ἀπόστολος* an dieser Stelle bei Marcus fehlen; denn beide kennt Marcus (13, 20 [*διὰ τοὺς ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο,* also nicht in besonderer Beziehung auf die Apostel]. 6, 30 [*καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι*]), und von dem letzteren ist

es sehr wahrscheinlich, dass er sehr zeitig auch an unserer Stelle in das Marc.-Evang. gekommen ist, wenn der Zusatz *οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν* nicht sogar ursprünglich ist (WH nach ℵBC*Δ)“.

Die Stelle des *K. Π.*, welche v. Dobschütz so entscheidend für den Gebrauch des Marcus-Evg. findet, bietet Clemens Alex., doch nicht ohne erläuternde Zuthaten, deren Ausscheidung Schwierigkeiten macht, Strom. VI, 6, 48: *αὐτίκα ἐν τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ κύριός φησι πρὸς τοὺς μαθητὰς μετὰ τὴν ἀνάστασιν* Ἐξελεξάμην ὑμᾶς δώδεκα μαθητὰς κρίνας ἀξίους ἐμοῦ, *οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν καὶ ἀποστόλους, πιστοὺς ἡγησάμενος, εἶναι, πέμπων ἐπὶ τὸν κόσμον* εὐαγγελίσασθαι τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους γινώσκειν ὅτι εἷς θεός ἐστιν, διὰ τῆς τοῦ Χριστοῦ πίστεως ἐμῆς δηλοῦντας τὰ μέλλοντα, ὅπως οἱ ἀκούσαντες καὶ πιστεύσαντες σωθῶσιν, οἱ δὲ μὴ πιστεύσαντες ἀκούσαντες μαρτυρηθῶσιν, οὐκ ἔχοντες ἀπολογίαν εἰπεῖν Οὐκ ἠκούσαμεν.

Z. 7. *ἐμῆς* habe ich verändert in *ἐξῆς*. Verschmäht man diese einfache Änderung, so wird man, wie das vorhergehende *τοῦ Χριστοῦ* der Erklärung des Clemens Alex. (v. Dobschütz), so demselben auch die Umsetzung von *μου* in *ἐμῆς* zuschreiben müssen. — Z. 8. *καὶ πιστεύσαντες* fehlte in meiner 2. Ausgabe aus Versehen, ist aber bereits ergänzt worden in Z f w. Th. XXIX, S. 435, Anm. 1. — Z. 10. *μαρτυρηθῶσιν* für *μαρτυρήσωσιν*, was schon durch das vorhergehende *σωθῶσιν* gefordert wird, halte ich aufrecht gegen v. Dobschütz, welcher S. 27 übersetzt: „Damit die, welche es hören und Glauben fassen, gerettet werden, die aber, welche nicht glauben, in ihrem Hören Zeugnis ablegen, ohne die Entschuldignng zu haben, sagen zu können: Wir haben's nicht gehört.“ Ungläubige können als Hörer nicht zeugen, sondern nur bezeugt werden, so dass sie eben nicht zur Entschuldigung sagen dürfen: Wir haben's nicht gehört.

So weit man hier auch über die erklärenden Unterbrechungen des Clemens Alex. auseinandergehen mag, das sollte keinem Zweifel unterliegen, dass *οὓς ὁ κύριος ἠθέλησεν* nicht zu dem *K. Π.* gehören kann und deshalb weder für dessen näheres Verhältnis zu dem Marcus-Evg. noch gar gegen dessen Beziehung zu dem Hebräer-Evg. zeugt.

Die Pauli praedicatio, welche auf das Hebräer-Evg. zurückweist, enthielt nach Pseudo-Cyprianus auch folgenden Zug: post tanta tempora Petrum et Paulum post conlationem evangelii in Hierusalem et mutuam cogitationem et altercationem et rerum agendarum dispositionem (Gal. II, 1—21) postremo in urbe quasi tunc primum invicem sibi esse cognitos. Diese Schrift ging also darin über die Apostelgeschichte hinaus, dass sie nicht blos den Streit des Paulus mit Kephas in Antiochien (Gal. 2, 11—21), sondern auch die vorhergehenden Verhandlungen des Paulus mit Kephas in Jerusalem (Gal. 2, 1—10), ja seinen ersten Besuch bei Kephas (Gal. 1, 18) völlig bei Seite liess[1]). Beseitigt wurden alle Reibungen und Misshelligkeiten zwischen Petrus und Paulus, so dass beide Apostel in Rom einmütig auftreten.

Hat es sich bereits herausgestellt, dass das *Κήρυγμα* (oder die *Διδασκαλία*) *Πέτρου* auch Pauli praedicatio genannt werden konnte, so ist es nicht zu bezweifeln, dass dasselbe Buch auch als Praedicatio Petri et Pauli erscheint bei Lactantius instit. div. V, 21, welcher eine Weissagung dieser beiden Apostel über die römische Zerstörung Jerusalems mitteilt (bei mir p. 58, 7—16, bei v. Dobschütz Bruchst. XXI, S. 131 f.). Die Zugehörigkeit dieses Bruchstückes zu dem *K. Π.* wird nicht widerlegt durch die Be-

---

[1]) Beziehungen zwischen dem *K. Π.* und der Apostelgeschichte findet v. Dobschütz (S. 70) nicht ersichtlich, bemerkt aber doch, dass sich in der Apg. 1, 2. 11. 22. 3, 15. 5, 30 dieselben alten Formeln für Auferstehung und Himmelfahrt Christi finden, wie in dem *K. Π.* (p. 56, 5. 57, 14. 15 m. Ausg.), dass sich zu Bruchst. VII. (p. 56, 5 sq. m. Ausg.), Apg. 3, 17. 17, 30 vergleichen lässt, zu Bruchst. VIII (p. 36, 17 sq. m. Ausg.) *τοὺς κατὰ τὴν οἰκουμένην ἀνθρώπους* Apg. 24, 5, zu Bruchst. VI (p. 56, 13 sq. m. Ausg.) Apg. 5, 31, zum Begriff der *μετάνοια* überhaupt (p. 56, 13. 18 m. Ausg.) Apg. 2, 38. 11, 18, endlich zu Bruchst. V (p. 57, 3 sq. m. Ausg.) Apg. 3, 25. Ich halte mich hauptsächlich an die Beseitigung des Auftritts in Antiochien Gal. 2, 11—24 in der Apg., welche der Darstellung des *K. Π.* den Weg gebahnt hat.

merkung des Hrn. v. Dobschütz (S. 133), „dass dasselbe (Bruchstück), wenn es sich auch als vaticinium post eventum erweist, doch die historische Situation der Prophetie richtig wahrt (post breve tempus)". Ein Anachronismus würde nur dann das *K. Π.* kennzeichnen, wenn v. Dobschütz in seinem Bruchst. IX (S. 24 f., bei mir p. 57, 15) mit Recht *πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι* geändert hätte in *πρὸ τοῦ Ἱεροσ. κριθῆναι*. Diese Änderung ist unnötig, wenn man zuvor ein Komma setzt und von *εὕρομεν* abhängig sein lässt: *πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι καθὼς ἐγέγραπτο ταῦτα πάντα κτλ.* Gerade die Weissagung des Zukünftigen gehört in dem *K. Π.* zu der Predigt der Apostel (p. 56, 10 *δηλοῦντας τὰ μέλλοντα.* p. 57, 16. 17 *καὶ μετ' αὐτὸν ἃ ἔσται*).

Th. Zahn und E. v. Dobschütz, welche alles, was auf eine Paulus-Predigt führt, aus der Petrus-Predigt ausscheiden wollen, sind über die Schriften, zu welchen diese Stücke gehören, nichts weniger als einig. Zahn (Gesch. d. NTl. Kan. II, 2, S. 879. 884 f.) verweist alles dieses in die *Παύλου πράξεις*. Dagegen bemerkt v. Dobschütz (S. 132): „Die einander stützenden und ergänzenden Beweise für die Zahn'sche Construction der Acta Pauli sind ebenso viel Gegenbeweise, sobald einer hinfällig wird." Vielleicht sei ein eigenes *κήρυγμα Παύλου* anzunehmen (S. 126), dessen Unterscheidung von dem *Κήρυγμα Πέτρου* aber gerade Clemens Alex. Strom. VI, 5, 42 verwehrt.

Der Bestand des *Πέτρου (καὶ Παύλου) κήρυγμα*, wie ich ihn 1884 dargelegt habe, ist also weder durch Th. Zahn noch durch E. v. Dobschütz wirklich vermindert worden. Der letztere hat alles sehr sorgfältig untersucht und an einer schwierigen Stelle den überlieferten Text gegen mich verteidigt. Von der Hellenen sagt Petrus (bei mir p. 56, 28 sq., bei v. Dobschütz Bruchst. III, S. 19 f.): *ὧν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν εἰς χρῆσιν, μορφώσαντες ξύλα καὶ λίθους, χαλκὸν καὶ σίδηρον, χρυσὸν καὶ ἄργυρον, τῆς ὕλης αὐτῶν καὶ χρήσεως, τὰ δοῦλα τῆς ὑπάρξεως ἀναστήσαντες σέβονται κτλ.* Weil es sich hier um die Ver-

kehrtheit handelt, dass die Hellenen das ihrer Macht zum Gebrauche Untergebene göttlich verehren, setzte ich *βουλῆς* für *ὕλης*, was einen guten Sinn ergiebt. E. v. Dobschütz behält *ὕλης* bei, was gesichert sei durch Herakleon bei Origenes (in Ioan. Tom. XIII, 17 *μὴ δεῖν καθ' Ἕλληνας προσκυνεῖν τὰ τῆς ὕλης πράγματα ἀποδεχομένους καὶ λατρεύοντας ξύλοις καὶ λίθοις*). Möglich, dass schon Herakleon *ὕλης* gelesen hat. Aber erhält man bei dieser LA. einen erträglichen Sinn? E. v. Dobschütz erklärt: „was alles ihres Stoffes (d. h. gleichen Stoffes mit ihnen) und ihres Gebrauches (d. h. ihnen zum Gebrauche gegeben) ist), — oder man müsste *δοῦλα* mit zwei Genitiven construirt sein lassen, deren einer dem Dat. obj., der andere der Zweckbestimmung entspräche: *ἃ δουλεύει ὕλῃ καὶ χρήσει εἰς ὕπαρξιν*". Allein schon die doppelte Erklärung zeigt Unsicherheit. Holz und Stein, Erz und Eisen, Gold und Silber sollte mit den Hellenen gleichen Stoffes sein? Und was für ein Gedanke: „was da dient ihrem Stoffe und Gebrauche zum Dasein"! Nicht Stoff und Gebrauch, sondern Macht oder Verfügungsrecht und Gebrauch gehören zusammen. Das *ὕλης* mag bereits dem Herakleon vorgelegen haben. Allein wie leicht konnte *ΤΗΣΣΥΛΗΣ* verlesen oder verschrieben werden in *ΤΗΣΥΛΗΣ*! Ich schlage vor *τῆς σύλης αὐτῶν* (ihres Verfügungrechtes) *καὶ χρήσεως* [1]).

---

[1]) Die *σύλη* bedeutet das Recht jemandes, Schiffe oder Schiffsladung eines zahlungspflichtigen Schuldners in Beschlag zu nehmen, ein Gewaltrecht, welches auch gegen Staaten ausgeübt ward. So kommen wir auf das, was das *Κ. Π.* kurz vorher ausdrückte mit *ὧν ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν εἰς χρῆσιν*. Unsre Lesung wird auch bestätigt durch den von dem *Κ. Π.* abhängigen Aristides, dessen Apologie V, 1 syrisch lautet: „Das Wasser ist zum Gebrauch des Menschen [erschaffen] worden und ist in vielerlei Weisen ihm unterworfen", graece: *καὶ αὐτὸ γὰρ [τὸ ὕδωρ] εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων γέγονε καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν*. V, 3 sq.: „weil auch dieses (das Feuer) zum Gebrauch der Menschen [erschaffen] worden ist und in vielerlei Weisen ihnen unterworfen ist", graece: *τὸ γὰρ πῦρ ἐγένετο εἰς χρῆσιν τῶν ἀνθρώπων καὶ κατακυριεύεται ὑπ' αὐτῶν*.

Da liegt sehr nahe ein Gegensatz gegen das ἄσυλον des Tempels, ganz entsprechend den folgenden Wortspielen: βρώματα βρωτοῖς .... νεκρὰ νεκροῖς.

Auch in der Erklärung hat Hr. v. Dobschütz es nirgends fehlen lassen. Aber zu seinem Bruchstück IV (S. 22, bei mir p. 56, 39 sq.) kann ich doch eine Bemerkung nicht unterdrücken. Von den Juden sagt Petrus: καὶ ἐὰν μὴ σελήνη φανῇ, σάββατον οὐκ ἄγουσι τὸ λεγόμενον πρῶτον οὐδὲ νεομηνίαν ἄγουσιν οὔτε ἄζυμα οὔτε ἑορτὴν οὔτε μεγάλην ἡμέραν. Das σάββατον πρῶτον hätte v. Dobschütz (S. 44) ohne alles Bedenken für den ersten der 7 Sabbate zwischen Pascha und Pfingsten erklären sollen, was er ja selbst durch Verweisung auf Eustathius vit. Eutych. 95 unterstützt. Für verfehlt muss ich es halten, wenn er (S. 45) die ἑορτή, welche Bezeichnung der Pentekoste doch bezeugt ist, von dem Laubhüttenfeste verstehen will, welches nicht ausgelassen sein werde. Das Laubhüttenfest hatte für Christen keine höhere Bedeutung und konnte um so mehr ausgelassen werden nach seinem bedeutsamen Vortrag (am 10. Tischri), dem „grossen Tage", dem Versöhnungstage [1]). Da die ἄζυμα das eröffnende Pascha einschliessen, der Versöhnungstag das Laubhüttenfest einleitet, erhalten wir auch so die drei jüdischen Hauptfeste.

Gerade diese Worte des *K. Π.* liegen zugrunde der Apologie, welche der christliche Philosoph Marcianus Aristides dem Kaiser Hadrianus zu Athen 125 aer. Dion. überreicht hat [2]). Da lesen wir von den Juden XIV, 4:

---

[1]) Der an diesem Tage gesetzlich eingeführte Sündenbock wird ja auch in dem Barnabasbriefe c. 7 p. 18, 17 sq. m. Ausg. als Typus Jesu gedeutet.

[2]) Die Angabe des Eusebius Chron. ad ann. Abr. 2140 (oder 2141), d. h. 124 oder 125 aer. Dion. u. KG. IV, 3, 3 (vgl. Hieronym. de vir. illustr. 20, epi. 70 ed Magnum), dass Aristides seine Apologie dem K. Hadrianus überreichte, stimmt nicht blos zu der ersten Anwesenheit dieses Kaisers in Athen 125—126, sondern wird auch bestätigt durch die Überschrift des armenischen Bruchstückes, welches

„Sie beobachten die Sabbate und die Neumonde und die Azyma und das grosse Fasten (צומא רבא, wofür Zahn und Seeberg lesen יומא רבא, den grossen Tag) und das Fasten und die Beschneidung und die Reinheit der Speisen, welche (Dinge) sie nicht einmal so, vollkommen beobachten.“ Auch Anderes hat Aristides aus dem *K. Π.* entlehnt, namentlich I, 4: „Gott ist unerzeugt, ungemacht, eine Natur ohne Anfang und ohne Ende, unsterblich, vollkommen und unbegreiflich (*K Π.* p. 56, 23—25 *ἀκατάληπτος, ἀέννaος, ἄφθαρτος, ὃς τὰ πάντα ἐποίησεν κτλ.*). Vollkommen aber, wie ich sagte, bedeutet dieses, dass in ihm nicht ein Mangel ist, und nicht ist er irgend eines Dinges bedürftig, aber alles ist seiner bedürftig“ (*K. Π.* p. 56, 23 *ἀνεπιδεής, οὗ τὰ πάντα ἐπιδέεται*), I, 5: „Der Himmel umfasst ihn nicht, sondern die Himmel und alles Sichtbare sind in ihm befasst (*K. Π.* p. 56, 22 *ἀχώρητος, ὃς τὰ πάντα*

---

seit 1878 bekannt ist (Imperatori Caesari Hadriano a philosopho Aristide Atheniensi), und durch die erste Überschrift des syrischen Textes, welchen J. Rendel Harris 1891 veröffentlicht hat (Apologie, welche gemacht hat Aristides der Philosoph vor Hadrianus dem König für die Furcht Gottes). Die zweite Überschrift im Syrischen lautet allerdings: „Imperator Caesar Titus Hadrianus Antoninus, die Augusti und barmherzigen, von Marcianus Aristides, Philosophen der Athener.“ Da ist offenbar P. Aelius Hadrianus verquickt mit T. Aurelius Fulvus Antoninus (Pius), dem Kaiser der Apologie Justin's, an welchen auch v. Dobschütz und R. Seeberg (die Apologie des Aristides untersucht und wiederhergestellt, in Th. Zahn's Forschungen zur Geschichte des NTlichen Kanons und der altchristl. Literatur, V. Teil, 1883, S. 253 f.) den Aristides seine Apologie gerichtet sein lassen. Aber wie darf man die verworrene zweite Überschrift des syrischen Textes mit Seeberg, dessen Sorgfalt sonst alle Anerkennung verdient, zurückverwandeln in: *Αὐτοκράτορι Καίσαρι Τίτῳ Αἰλίῳ Ἀδριανῷ Ἀντωνίνῳ Σεβαστῷ Εὐσεβεῖ Μαρκιανὸς Ἀριστείδης φιλόσοφος Ἀθηναῖος*! Mit derselben nicht gerechtfertigten Einschiebung von *Αἰλίῳ* wesentlich ebenso auch Edgar Heinecke, dessen gründliche Abhandlung diese Zeitschrift N. F. I, S. 41—126) gebracht hat, in der dankenswerten Schrift: Die Apologie des Aristides, Recension und Reconstruction des Textes (Texte und Untersuchungen IV, 3), 1893.

*χωρεῖ*). XIII, 7: „dass jemand an eine Natur glaubt, die nicht sichtbar ist und alles sieht“ (*K. Π.* p. 56, 22 *ὁ ἀόρατος, ὃς τὰ πάντα ὁρᾷ*). Das ganze C. XII enthält Nachklänge aus dem *K. Π.*, welches also vor 125 verfasst sein muss, wogegen es p. 57, 39 sq. die das Christentum verfolgenden Kaiser schon bis auf Trajanus herabzuführen scheint (s. o. S. 527, Anm. 2).

Etwa 115—120 wird die Abfassung des *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου)* anzusetzen sein. Der von dem römischen Kaiserstaate bedrängten Christenheit kam es vor allem darauf an, das Haupt der Urapostel und den Heidenapostel in Einklang darzustellen und so das Christentum als das höhere Dritte über Hellenismus und Judentum dem Bewusstsein der Zeit zu empfehlen. Je allgemeiner diese Nötigung war, desto weniger sehe ich einen zwingenden Grund, die Abfassung der Petrus- und Paulus-Predigt in Ägypten anzunehmen. Eher scheint mir Griechenland, wo man auch Ägyptisches beachtete, das Vaterland der denkwürdigen Schrift zu sein. Dazu stimmt die starke Benutzung durch den Athener Aristides, welcher freilich bei thatsächlicher Benutzung von Paulus-Briefen doch nur die 12 Jünger Jesu erwähnt (II, 8), also das tiefgewurzelte Ansehen der Urapostel bestätigt, neben welchen der Kerygma-Petrus den Paulus noch zu Worte kommen liess. Ist doch auch die Stellung des Aristides (C. XV) zu dem Judentum anerkennender als in dem *Κήρυγμα Πέτρου (καὶ Παύλου).*

XX.

# Kirche und Staat im spanischen Suevenreich (409 bis 585 bezw. 589).[1]

Von

Dr. phil. **Franz Görres** in Bonn.

## Einleitung.

Die auf den Trümmern des weströmischen Reiches von arianischen Germanen gegründeten Staaten krankten sämtlich an dem doppelten, dem nationalen und dem religiösen, Gegensatze, in dem die Sieger einer orthodoxen romanischen Bevölkerung gegenüberstanden. Dieser innere Widerstreit trat jedoch nicht überall mit gleicher Schärfe hervor; die grössere oder geringere Schroffheit desselben war vielmehr durchweg von der mehr oder minder formlosen oder relativ rücksichtsvolleren Art und Weise bedingt, mit der die barbarischen Sieger sich mit der unterlegenen Bevölkerung, zumal hinsichtlich der Verteilung des Grundbesitzes und der Behandlung der katholischen Kirche, abfanden. Demgemäss standen sich z. B., im Ganzen und Grossen wenigstens, im westgothischen und burgundischen Reiche die beiderseitigen Nationalitäten weniger grollend gegenüber, als im Staate der Vandalen und Longobarden. Nun konnten aber jene neuen Monarchieen nur dann lebensfähig werden, wenn es den Siegern gelang, einheitliche Staatenbildungen auf Grund einer Versöhnung und Verschmelzung der heterogenen Bestandteile in's Dasein zu

[1]) Vgl. Aschbach, Westgothen, Lembke, Spanien, P. Gams O. s. B., K. G. Spaniens, II[1] u. II[2] und vor Allem Felix Dahn, Könige, V u. VI (S. 559—582), sowie Caspari, ed. Martini Bracarensis lib. de correctione rusticorum nebst einer Einleitung über Martin's Leben und Schriften (CCXXV pp.), Christiania 1883.

rufen. Die Erfüllung dieser Lebensaufgabe wurde aber durch die feindselige Haltung der romanischen Bevölkerungen fast unmöglich gemacht, die sich nicht mit einem passiven Widerstand begnügten, sondern sich häufig in Conspirationen mit dem stamm- und religionsverwandten Kaiser von Byzanz, der als der rechtmässige Gebieter aller ehemaligen weströmischen Territorien galt, einliessen, um vom Barbarenjoche befreit zu werden.

Übrigens war für die germanischen Sieger der religiöse Gegensatz ungleich gefährlicher als der politische. Der letztere liess sich sogar überbrücken, wenn die germanischen Herrscher rechtzeitig zur Religion ihrer romanischen Unterthanen übergingen: So wurde z. B. durch die Conversion Rekareds der inneren Begründung und Befestigung des spanisch-westgothischen Einheitsstaates in der erfolgreichsten Weise Vorschub geleistet; selbst ein Geiserich würde nach der glücklichen Beobachtung eines freilich curialistischen Forschers die Katastrophe seines kurzlebigen Reiches mindestens aufgehalten haben, hätte er sich entschliessen können, mit seinem Volke zur Orthodoxie überzugehen[1]! Aber keine noch so grossen Beweise von religiöser und politischer Toleranz, keine noch so romanisirende Politik vermag die orthodoxe Bevölkerung mit den germanischen Siegern auszusöhnen, wenn keine Aussicht vorhanden ist, dass die letzteren auch förmlich zur Religion der Besiegten übertreten; ich erinnere an das tragische Geschick des grossen Ostgothen-

---

[1]) Vgl. Mally, das Leben des hl. Fulgentius ... und der fortgesetzte Culturkampf der Vandalen bis zu ihrem Untergang (sic!), S. 111: „Was für ein Interesse hatten die katholischen Afrikaner an diesen Asdingern und ihrem Staatsgedanken? Politisch klüger wäre es jedenfalls von diesem Herrschergeschlechte gewesen, es hätte gleich dem Frankenkönig Chlodwig das katholische Christentum angenommen ... und seine Grossen ... zum gleichen Schritte vermocht, die Zukunft der Vandalen wäre eine ganz andere gewesen!“ u. s. w.

königs Theoderich, der trotz aller liebevollen Fürsorge für seine romanischen Unterthanen schliesslich doch ausser Stande war, der heissen Sehnsucht der letzteren, dem byzantinischen Reiche einverleibt zu werden, ein Paroli zu bieten (vgl. Felix Dahn Könige II, S. 166—175, III, S. 187 ff.). Gewiss ist auch der nationale Widerwillen, z. B. der romanischen Bevölkerung des westgothischen Reiches, gegen die barbarischen Überwinder nicht zu unterschätzen. So lange noch ein abendländischer Kaiser existirt, so lange noch der Römer Syagrius in Gallien als Vertreter des römischen Namens auftritt, ist das Nationalgefühl der gallischen Romanen äusserst lebhaft, wie dies z. B. aus manchen Briefen des feurigen Patrioten Sidonius Apollinaris erhellt. Aber seit 496, seit der Bekehrung des mächtigen Frankenkönigs Chlodwig, fallen diesem zwar barbarischen, aber immerhin katholischen Fürsten die Sympathieen der mittel- und südgallischen Romanen zu, die seitdem eifrig bemüht sind, das Joch der ketzerischen Gothen abzuschütteln und fränkische Unterthanen zu werden (vgl. Greg. Tur. hist. Franc. [„Monumenta"-Ausgabe!] II c. 26. 36. 37).

Wäre Chlodwig mit seinen Franken statt zum Katholicismus zum Arianismus übergetreten, sicher wäre auch das Frankenreich ähnlichen Gefahren, wie die Staaten der arianischen Germanen, nicht entgangen. Auch die Vorliebe der orthodoxen Bevölkerungen für den oströmischen Kaiser galt weniger dem Vertreter des Römertums, denn dem natürlichen Vorkämpfer des Katholicismus. Ketzerische Imperatoren von Byzanz, ein Zeno, ein Anastasius sind, weil der Sympathieen der abendländischen Katholiken ermangelnd, wenigstens thatsächlich, ungefährliche Nebenbuhler der arianischen Germanenfürsten, obgleich letztere auch während des vieljährigen Schismas zwischen beiden orthodoxen Kirchen (482—518) zuweilen gerechten Grund zur Beargwöhnung ihrer katholischen Unter-

thanen halten[1]). Die Germanenreiche werden aber sofort wieder durch das geheime Bündnis der orthodoxen Bevölkerungen mit Byzanz in ihrer Existenz bedroht, sobald das oströmische Reich wieder in der Person des schon von seinem hochstrebenden Neffen Justinian beratenen Justinus I. (518 ff.) einen katholischen Kaiser hat, der den Frieden mit der päpstlichen Curie, mit der abendländischen Kirche überhaupt wieder herstellt. Die an sich auffallende Thatsache, dass der Arianer Theoderich der Grosse drei Decennien lang mit seinen katholischen Unterthanen zum mindesten im äusseren Frieden leben kann, findet eben in dem Umstande ihre Einklärung, dass während der langen Regierung des Kaisers Anastasius (491—518), des Mannes mit cäsaropapistischen und monophysitischen Neigungen, der oströmische Hof kein Gegenstand der Sympathien des abendländischen Katholicismus sein konnte; die entschieden katholische Politik Justins I. führte dagegen in ihrer naturgemässen Folge den lange hinausgeschobenen Ausbruch des Conflicts zwischen Theoderich und seinen Ostgothen einerseits und der orthodoxen Bevölkerung mit der geistlichen und weltlichen Aristokratie, der Papstpartei und der Senatspartei, an der Spitze herbei. Die strengen Massregeln also, die der sonst so tolerante Theoderich in seinen letzten Regierungsjahren (523/24—526) ergriff, die harte Behandlung des Papstes Johannes I. und die Hinrichtung der vortrefflichen Senatoren Albinus, Boethius und Symmachus, haben ihren letzten Grund nicht in einem urplötz-

---

[1]) Dies erhellt aus den eifrigen Bemühungen beider Parteien, zumal des päpstlichen Hofes, das Schisma auszugleichen (s. den brieflichen Verkehr der Päpste Simplicius [468—483], Felix III. [483—492], Gelasius I. [492—496], Anastasius II. [496—498], Symmachus [498—514] und Hormisda [514—523] in extenso bei Jaffé, Regesta pontificum, S. 50—67). In Betreff des ersten grossen Schismas zwischen beiden orthodoxen Kirchen verweise ich im Übrigen auf Jos. Langen, Gesch. der römischen Kirche II, S. 140—299 und F. Loofs, Dogmengeschichte, 3. A. 1893, S. 173.

lich hervortretenden religiösen Fanatismus des arianischen Fürsten, sondern in einem zum Teil nicht ganz unbegründeten Argwohn; der König vermutete ein hochverräterisches Einvernehmen mit Byzanz[1]). Speciell der religiöse Gegensatz trat nicht in allen arianischen Germanenstaaten so schnell zu Tage, wie bei den Vandalen (schon seit 437); die Westgothen und Sueven z. B. trieben erst seit Mitte des 5. Jahrhunderts, seit den Tagen der Könige Theoderich II. (reg. 453—466) bezw. Remismund (seit etwa 464) bewusst arianische Religionspolitik.

Indess führte die schiefe gegenseitige Stellung der beiden Nationalitäten im Wesentlichen nur im vandalischen Afrika unter den Auspicien der Könige Geiserich, Hunerich und Thrasamund zu eigentlichen Katholikenverfolgungen; Geiserich liess sich übrigens in Gegensatz zu seinen beiden Nachfolgern dabei mehr von politischen Motiven denn von confessioneller Verranntheit leiten. Die wenigen katholikenfeindlichen Acte Theoderichs des Grossen sind schon soeben in ihren Motiven gewürdigt worden. Die Massregeln, zu denen sich die westgothische Staatsgewalt unter den Königen Eurich, Alarich II. und Leovigild im Kampfe gegen den politischen Katholicismus entschliessen musste, lassen weises besonnenes Masshalten nicht verkennen, sind nur als unvermeidliche Acte der staatlichen Abwehr bezw. der Strafgewalt aufzufassen. Im Reiche der Burgunder und **Sueven**, sowie im Wesentlichen auch der Longobarden ist es zu gar keinen katholikenfeindlichen Massregeln gekommen.

Die spanischen Sueven nehmen unter den übrigen hier in Betracht kommenden germanischen Völkern insofern eine eigenartige Stellung ein, als sie in religiöser Hinsicht einen Wankelmut, eine Leichtlebigkeit, ja Leicht-

[1]) Vgl. Procop. de bello Gothico ed. Bonn. l. I c. 1, Anonymi Valesiani pars posterior, ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. IX, S. 322—328 und wegen der Einzelheiten Dahn Könige II, S. 166—175; III, S. 237 f.

fertigkeit bekunden, der an den Peregrinos Proteus Lucians gemahnt: Während sich bei den sonstigen Germanenreichen, die heidnische Urzeit eingerechnet, äusserstens drei Religionsperioden (bei den Westgothen, Burgundern und Longobarden) bezw. gar nur zwei (bei den Vandalen und Ostgothen) unterscheiden lassen, haben es die Sueven, selbst nach ihrer Einverleibung ins Westgothenreich noch confessionell tändelnd, gar zu sechs Religionsepisoden gebracht; diese sind:

I. Die heidnische (409—448/49).
II. Die **erste** katholische (448/49—c. 464).
III. Die **erste** arianische (c. 464—c. 550 bezw. 559/60).
IV. Die **zweite** katholische (c. 550 bezw. 559/60 bis zur Katastrophe des Reiches 585).
V. Die **zweite** arianische unter den Auspicien des neuen Gebieters, des arianischen Westgothenkönigs Leovigild (585/86).
VI. Die dritte (definitive) Katholisirung auf Veranlassung Rekareds des Katholischen und Leanders (587 bezw. 589).

Im Folgenden will ich nur die III., V. und VI. Epoche eingehend besprechen, die übrigen werden nur so weit berücksichtigt, als es der historische Zusammenhang erheischt. Vier Gründe legen mir ein derartiges formelles Masshalten nahe: erstens und vor Allem die Rücksicht auf die räumlichen Verhältnisse dieser Zeitschrift, sodann der Umstand, dass die Sueven vor Beginn ihrer ersten Arianisirung (409—c. 464) noch weniger bewusst Religionspolitik getrieben haben, als gleichzeitig ihre westgothischen Nachbarn, drittens bin ich in der Lage, gerade über die III., V. und VI. Periode, namentlich aber über die III., neues Licht zu verbreiten, viertens endlich habe ich mich bereits früher speciell über die zweite katholische Periode mit der erforderlichen Ausführlichkeit geäussert [1]).

---

[1]) S. meine Aufsätze „Beiträge zur spanischen K. G. des 6. Jahr-

I. Die „dunkele" (erste arianische) Periode der Sueven (c. 464 bezw. 468 bis c. 550 bezw. 559/60).

Die heidnische Periode der Sueven umfasst die Regierungszeit ihrer Könige Hermerich (409—440/41) und Rechila (440/41—448/9)[1]. Wohl kamen diese wodanischen Herrscher in vereinzelten Fällen in feindliche Berührung mit der katholischen Kirche[2], aber jede irgendwie planmässige Katholikenverfolgung lag ihen durchaus fern: Mit der Parität von Tyrannen plünderten sie das Eigentum ihrer neuen Unterthanen; die Religion derselben war ihnen völlig gleichgültig[3].

Dahn Könige VI, S. 576 scheint für die Zeit von 448/49 bis c. 464 keine speciell katholische Episode anzunehmen. Ich aber billige durchaus folgende These Caspari's (a. a. O. S. IV Anm. 2, 2): „Unter dem katho-

hunderts, A. König Miro, Zeitschrift für wiss. Theol. XXVIII = 1885 S. 319—325 und „Leovigild", Jahrbb. f. protest. Theol. XII, S. 132—174).

[1]) Hydatii (Idatii) Lemici continuatio chronicorum Hieronymianorum ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. [auct. ant. XI, pars I, S. 21—25, zumal S. 25. N. 137] „Rechila rex Suevorum, Emerita gentilis moritur mense Augusto" ... und hiernach Isidorus Hispal. Suevorum historia, ed. Arevalus VII S. 134 ff., Nr. 85. 86: .... „Rechila ... Emeritae sub cultu, ut ferunt, gentilitatis vitam finivit„ ...; vgl. Aschbach, Westgothen, S. 119, Lembke, Spanien, S. 23 f. 28, P. Gams O. s. B., K. G. Spaniens II[1], S. 396. 421. 456, sowie vor Allem Felix Dahn, Könige VI, S. 559—562—576 und Caspari a. a. O. (s. oben S. 542, Anm. 1), S. IV, Anm. 2, 1.

[2]) S. z. B. Hydatii ... cont. ... ed. Mommsen S. 24, N. 124: [„Sabino episcopo de Hispali factione depulso in locum eius Epifanius ordinatur fraude, non jure"] und Dahn's zutreffende Deutung: „Wohl suevischer Einfluss war es, der unter Rekila den Bischof Sabinus von Sevilla vertrieb und durch Epiphanius ersetzte" (VI, S. 576).

[3]) Vgl. Hydatii cont. ... ed. Mommsen, S. 21—25 und hiernach Isidor. Suevor. hist. a. a. O. Dahn a. a. O. betont mit Recht, dass das kirchliche Leben in Galläcien (dem Kernlande des Suevenreiches) fortbestand.

lischen Rechiar (bis 456 oder 457) wurden sie hierauf Katholiken und blieben es unter seinem Nachfolger Maldra (bis 459 oder 460) und dessen Gegenkönig Franta, in der Zeit als nach Maldras Tode Frumar und Remismund sich um die Herrschaft stritten (bis 463 oder 464) und wohl auch noch im Anfang der Alleinherrschaft Remismunds"[1]. Seine Gründe sind überzeugend: Idatius-Isidor brandmarkt den Übergang der Sueven zum Arianismus ausdrücklich als Apostasie (s. unten S. 551, Anm. 1) und Isidor (Suevor. historia, S. 136, Nr. 91 sagt: (Theudemirus) ... Suevos catholicae fidei reddidit". Nur so viel kann man Dahn einräumen, dass damals viele Sueven an ihrem Heidentum des Urwaldes festgehalten haben. Wie wenig aber auch diese katholischen Suevenkönige Kirchenpolitik getrieben, erhellt aus der Thatsache, dass der Katholik Rechiar eine Arianerin, die Tochter des arianischen Westgothenkönigs Theoderich I., zur Frau hatte[2]): „Nicht für den Katholicismus oder gegen den Arianismus ... focht und plünderte dieser Fürst" (Dahn VI, S. 562).

Überhaupt war Rechiar eine derb realistische Natur: An Raubsucht seine heidnischen Vorgänger schier überbietend, wurde er vom Westgothenkönig Theoderich II. (reg. 453—466) bei Astorga i. J. 456 völlig besiegt und geriet in Gefangenschaft. Schon hatten die Gothen den grössten Teil des Landes, auch die Hauptstadt Bracara, das heutige Braga, besetzt, da ermannten sich die Sueven; nach langen Kämpfen zur Zeit der Gegenkönige räumte Theoderich das

[1]) Hydatii cont. ... ed. Mommsen S. 25, Nr. 137: cui (dem Rechila) mox filius suus catholicus Rechiarius succedit in regnum ... und hiernach Isid. Suevor. hist., S. 135, Nr. 87, Era 486 (= a. Chr. 448): „Recchiarius Reccilanis filius catholicus factus succedit in regnum annis IX.

[2]) Hydatii ... cont. ... ed. Mommsen, S. 25. Nr. 140: „Rechiarius accepta in conjugium Theodori (corr.: Theoderici!) regis filia" ... und hiernach Isidor. Suevor. hist., Era 486, S. 135, Nr. 87: „in Rechiarium ... catholicus factus succedit in regnum ... accepta in coniugium Theoderedi regis Gothorum filia."

Land, und schliesslich vereinigte Remismund alle Sueven unter seinem Scepter (c. 464)[1]).

Nachdem König Remismund notdürftig die Einheit des in seinen Fugen erschütterten Reiches wiederhergestellt hatte (c. 464 , hielt er es für angezeigt, Friede und Freundschaft mit dem überlegenen westgothischen Nachbarn zu schliessen. Der Heldenkönig Theoderich II. war staatsklug genug, dem Wunsche des früheren Widersachers entgegenzukommen: Die suevische Gesandtschaft, die zur Besiegelung des neuen Friedensbundes um eine westgothische Gattin für Remismund anhielt, fand beim Hofe von Tolosa geneigtes Gehör; Remismund heiratete eine Westgothin von Adel, vielleicht sogar eine Verwandte des Gothenfürsten[2]). Die Gegenconcession des Sueven bestand darin, dass er die Orthodoxie abschwur, zum Arianismus übertrat und auch mit Hülfe des Renegaten Ajax, der aus dem westgothischen Gallien herübergekommen war, die Mehrzahl seines Volkes veranlasste, den Katholicismus mit dem

---

[1]) Vgl. Hydatii ... cont. ... ed. Mommsen, S. 33, Nr. 223, (hieraus!) Isidor. a. a. O., S. 135, Nr. 87–90 incl. und Dahn's treffliche Darstellung (V, S. 84 ff., VI, S. 552–567).

[2]) Hydatii ... cont. ... ed. Mommsen, S. 33, Nr. 223. 226: „Frumario mortuo Remismundus omnibus Suevis in suam dicionem regali jure revocatis pacem reformat elapsam ... Legatos Remismundus mittit ad Theudoricum, qui similiter suos ad Remismundum remittit, cum armorum adjectione vel munerum, directa et coniuge, quam haberet" und hiernach kürzer Isidor. Suevor. historia era 502 S. 136, Nr. 90: ... Remismundus ... legatos foederis ad Theudericum regem Gothorum mittit, a quo etiam per legatos et arma et coniugem, quam haberet, accepit." Idatius-Isidor, die einzige Quelle, kennt also bloss eine westgothische Gemahlin Remismunds. Ohne ausreichenden Grund machen sie Mariana (De rebus Hisp. l. V c. 5) und Gams (K. G. Spaniens I 1, S. 457) zu einer Tochter Theoderichs II. bezw. (letzterer) gar zur Tochter Eurichs! Richtig urteilen Lembke (Spanien S. 40), Aschbach (Westgothen S. 142), Dahn (Könige VI S. 567 u. Anm. 5 das.) und Caspari (S. V, Note 2, Nr. 3), wonach die Gemahlin des Suevenkönigs entweder eine (vornehme) Westgothin oder äusserstens eine Verwandte Theoderichs II. war.

Arianismus, also mit der Religion der Westgothen, zu vertauschen [1]). Diese erste Arianisirung der Sueven scheint, entsprechend der diesem Stamme eigentümlichen Versatilität in religiösen Dingen, glatt abgelaufen zu sein; schwerlich würden sich, wäre es zu Gewaltthätigkeiten gegenüber überzeugten Verehrern des Athanasius gekommen, unsere spanischen Quellen, die eifrig katholischen Bischöfe Idatius und Isidor, darüber ausgeschwiegen haben.

2. Nachdem Isidor in seiner Suevorum historia, wie wir gesehen haben, unter Zugrundelegung der Chronik des Idatius eine kurze Übersicht der älteren suevischen Geschichte gegeben und zuletzt erzählt hat, wie König Remismund die Mehrzahl seines Volkes zur Häresie des Arius verführt habe, bricht er plötzlich mit dem Jahre 468 ab und fertigt eine wenigstens achtzigjährige Periode arianischer Herrscher — von Remismund bis Carrarich (468 bis 550 bezw. bis Theodomir (c. 560) — [2]) mit folgenden dürren Worten ab: Multis deinde Suevorum

---

[1]) Hydatii ... cont. ... ed. Mommsen, S. 33 f., Nr. 232: „Aiax natione Galata effectus apostata et senior Arrianus, inter Suevos regis sui auxilio hostis catholicae fidei et divinae trinitatis emergit. a Gallicana Gothorum habitatione hoc pestiferum inimici hominis virus advectum“ und (hiernach) Isidor. Suevor. hist. era 502, S. 136, Nr. 90: „Huius [Remismundi], tempore Aiax natione Galata .... virus afferens et totam gentem Suevorum lethalis perfidiae labe inficiens.“ Caspari S. IV. V, Note 2. 3 bezieht das „regis sui auxilio“ bei Idatius-Isidor a. a. O. richtig auf Remismund, nicht auf Theoderich II. oder gar Eurich. Über den Arianismus Remismund's urteilt nicht übel Gams II[1], S. 457: Er fiel, vielleicht wegen seiner Gemahlin, in den Arianismus zurück“, besser Lembke (S. 40), minder gut Aschbach S. 143, wonach die Sueven, durch Ajax und die dem arianisch gewordenen Remismund von Theoderich überlassenen Bischöfe verführt, arianisch werden: Idatius kennt nur einen arianischen „Apostel“ der Sueven, Ajax! Dahn VI S. 567 f. nimmt zutreffend an, dass Ajax von Remismund in seiner Propaganda eifrig unterstützt wurde.

[2]) Je nachdem man die (zweite) Katholisirung der Sueven mit König Carrarich oder erst mit Theodomir anheben lässt.

regibus in Ariana haeresi permanentibus tandem regni potestatem Theudemirus suscepit (Isidor. Hisp. Suev. hist. ed. Arevalus VII, S. 136, Nr. 90)[1]. Da nun auch kein anderer Autor des 6. und 7. Jahrhunderts sich um jene Arianerkönige bekümmert, so betrachten durchweg alle meine Vorgänger auf diesem spinosen Gebiet die fragliche Episode erst recht für eine absolut „dunkele“, so Aschbach (S. 195), Lembke (S. 64), Gams (II 1, S. 457) u. A.; sogar der besonnene Caspari meint geradezu: „Die Geschichte der Sueven in ihrer arianischen Periode ist uns völlig unbekannt ... Auch bei keinem andern Verfasser (ausser Isidor) finden wir etwas über denselben (den suevischen Arianismus)“ (a. a. O. S. V, Note 2. 3). Nicht ganz so hoffnungslos äussert sich Dahn: er meint zwar auch: „für die nächsten hundert Jahre (!) wissen wir von diesem Reiche so gut wie nichts, nicht einmal die Namen der Könige“, macht aber durchaus zutreffend folgende zwei beschränkende Zusätze: „Nur das wissen wir, dass schon unter Eurich die Sueven alle ihre Besitzungen im Südosten der Halbinsel verloren und wieder auf ihre ursprünglichen Sitze, die galläcischen Gebirge, zurückgedrängt wurden .... auch bestand in der dunkelen Zeit von Remismund bis Theodomir die Diöcesan-Verfassung fort“ (Könige VI, S. 568 f.; 577). Dahn kennt also wenigstens zwei hervorragend wichtige Thatsachen aus jener „dunkeln“ Periode. Die erste betrifft

[1]) Durchaus unzutreffend meint Gams II[1], S. 457: „Fast ein Jahrhundert schweigt er (Isidor) ... über sie (die Sueven), offenbar weil er nichts wusste“. Richtig Dahn, Könige VI S. 569: „Isidor, der sie (die Namen der Arianerkönige) hätte erfahren können, hielt es nicht für der Mühe wert, die Namen dieser Arianer zu überliefern“ und Caspari a. a. O. S. V, Anm. 2: ... „Isidor fertigt den langen Zeitraum mit den Worten ab: Multis deinde regibus in Ariana haeresi permanentibus, entweder weil er über ihn Nichts hat erkunden können, oder besser, weil er, Arianismus und Arianer tief verachtend, es verschmäht hat, über ihn etwas zu erkunden, oder auch, was er etwa erfahren hatte, mitzuteilen“.

die Einschränkung des Suevenstaates auf das nordwestliche Spanien. Bezüglich der zweiten von Dahn festgestellten Thatsache bemerke ich schon jetzt, dass sie durch den geschichtlichen Context bestätigt wird: Die Acten der beiden in der zweiten katholischen Epoche unter Theodomir und Miro gehaltenen Synoden haben keineswegs eine Unterbrechung der orthodoxen Hierarchie während der in Frage stehenden ersten arianischen Periode zur Voraussetzung. Die beständige Fortdauer der katholischen Episcopalverfassung wird aber, wie alsbald gezeigt werden soll, auch noch durch das authentischste Quellenmaterial bestätigt. Überhaupt wissen wir über unsere Epoche zwar noch immer viel viel zu wenig, aber immerhin Einiges, ja sogar mehr, als selbst Dahn's scharfsinnige Kritik ermittelt hat: Umsichtige correcte Auslegung zweier hochbedeutsamen, in diesem Zusammenhang stets nicht beachteten, Quellenstellen, einer Inschrift und eines Papstbriefes, in Verbindung mit einer noch gründlicheren Berücksichtigung des historischen Zusammenhanges ermöglicht es uns, wenigstens den Anfang und den Schluss des fraglichen Zeitraumes nicht etwa bloss „im trüben Dämmer der Kirchenlegende“ (s. Dahn VI, S. 569), sondern im deutlichen Lichte der Geschichte zu erblicken.

Bei Emil Hübner (Inscriptiones Hispaniae christianae, Berolini 1871, S. 43, Nr. 135) findet sich folgende höchst interessante Weihinschrift: In n(omin)e d(omi) ni perfectum / est templum hunc (sic!) per M/arispalla / d(e)o vota / sub die XIII k / (alendas) Ap(riles) er / (a) D XXIII reg/nante sere / nissimo Ve/remundu (sic!) re/x. — Aera 523 p. Chr. = 485 20. März (Die sogenannte spanische, u. A. von Isidor eifrig beobachtete Aera geht der christlichen bekanntlich um 38 Jahre voraus). Diese Inscription wurde im Bezirke von Braga (Conventus Bracar-augustanus), also im nordwestlichen Teile des heutigen Portugal, aufgefunden. Hübner (a. a. O.) äussert sich des Näheren über den Fundort, wie folgt: In coenobio S.

Salvato de Vairão S. Benedicti in pariete domus „o celleiro" dictae versus meridiem" juxta dormitorium novum in lapidibus septem juxta positis. Hübner hat unseren „titulus dedicatorius" an Ort und Stelle nicht einsehen können. Gleichwohl hält der bewährte Epigraphiker, und das aus triftigen Gründen, an der Echtheit desselben fest[1]) — für die Authentie lässt sich u. A. vor Allem die lakonische Kürze, dann aber auch die bei allen Weihinschriften des christlichen Spaniens, (in späterer Zeit) vorkommende Eingangsformel „In nomine domini" aufführen[2]) —, ja er räumt sogar ein, der Titulus könne der Zeit angehören, wie sie die bezügliche Datirung besagt (a. a. O. und praefatio S. VIII). Für die Echtheit unserer Inschrift spricht auch der Terminus „dedicare"[3]), sowie die Datirung nach der sog. spanischen Aera[4]).

---

[1]) So auch Schill (Art. „Namen" [mit Münz!], F. X. Kraus'sche R.-E. Bd. II, Liefg. XII. XIII [S. 467—480. 481 f.] S. 478 B, Nr. 9. unten).

[2]) Die wiederholten Verstösse gegen die Orthographie — templum hunc! — per Marispalla deo vota! — regnante serenissimo Veremundu(!) rex!! — beweisen nichts gegen die Echtheit der Inschrift; man muss sie dem barbarischen Latein des auf die Neige gehenden fünften Jahrhunderts in dem noch dazu am äussersten Ende der antiken Welt gelegenen Suevenreich zu Gute halten. Die Titulatur „serenissimus rex", die Veremund freilich früh statt des so ziemlich gleichwertigen sonst nachweisbaren Epitheton „gloriosissimus" der Suevenkönige (s. Dahn, Könige VI, S. 581) erhält, ist von nur unwesentlicher Bedeutung.

[3]) „Dedicare" ist in der Urkirche der t. t. für die feierliche Weihe der christlichen Cultusstätten; das betreffende Substantiv lautet dedicatio" bezw. consecratio, identisch mit dem griechischen τὰ ἐγκαίνια (s. die klassische Stelle Eus. hist. eccl. X c. 4, Nr. 66, ed. Dindorf über die Kirchweihe zu Tyrus im J. 314 während der christenfreundlichen Periode des Kaisers Licinius). Die Kirchenweihe wurde öfter durch Inschriften verherrlicht (s. den Art. „Dedicatio" von Krüll, F. X. Kraus'sche R.-E. Bd. I, S. 346 B — S. 348 B nebst Kraus' Nachwort 348 B und die daselbst, zumal aus der Sammlung Marinis und Hübners, mitgeteilten echten Dedicationsinschriften.

[4]) Die „aera (von aes aeris, Erz) Hispanica" taucht in spanischen

Die erste Frage ist: Was für ein Herrscher war der in unserem Titulus erwähnte König Veremund? Förstemann[1]) nennt ihn einen „unbekannten König". Hübner bezeichnet den Herrscher wiederholt, freilich zaghaft genug, als „Westgothenkönig" (S. 43. 110. 112). Ein Westgothenkönig war nun Veremund freilich nicht; die Westgothen wurden vielmehr zur Zeit der Abfassung unserer Inschrift (20. März 485) bekanntlich von dem grossen Eurich beherrscht, dem übrigens noch vor September desselben Jahres sein Sohn Alarich II. (reg. 485—507) in der Regierung folgte (vgl. Dahn a. a. O., S. 101 Anm. 4, S. 102. 233). Da der Titulus, wie gesagt, unweit von Braga (Augusta Bracara) der alten suevischen Hauptstadt, also auf suevischem Gebiet (vgl. v. Spruner-Menke, Hist.-geogr. Atlas, Liefg. II, Karte 14), gefunden wurde, so bedeutet die Inschrift ein uns aufbewahrtes Stück der suevischen Geschichte, eine authentische Quelle, wodurch wenigstens der Anfang der „dunkelen" Periode in etwas aufgehellt wird; Veremund ist also ein um 485 regierender König der spanischen Sueven. Mit Hülfe unserer Inschrift ist somit wenigstens einer der jener dunkeln Episode angehörenden Suevenkönige der Vergessenheit entrissen[2]). Aus der Datirung des Ti-

Geschichtsquellen bereits in der Mitte des fünften Jahrhunderts auf; von den Chronisten bedient sich ihrer zuerst Hydatius (Idatius † bald nach 468); inschriftlich ist sie zuerst im J. 465 bezeugt, cf Hübner, Insript. Hisp. Christ. n. 147; „sie war auch sicher schon i. J. 516 im officiellen kirchlichen Gebrauch (vgl. den förderlichen Artikel „Zeitrechnung" eines Ungenannten in der F. X. Kraus'-schen R.-E. II, H. 16/18 S. 1007 mit Joh. Heller's Ausführungen in der Historischen Zeitschrift Jahrg. XXXI, H. 1).

[1]) Altdeutsche Namen aus Spanien, Kuhn'sche Zeitschr. für vergleichende Sprachforschung u. s. w. Bd. XX, Berlin 1872, Heft 6, S. 433.

[2]) Alle weiteren Versuche, für die Zeit von 468 bis c. 550 bezw. 560 suevische Königslisten aufzustellen, sind aber bei dem gänzlichen Mangel des bezüglichen echten Quellenmaterials als verfehlt zu betrachten. Mit Recht hat also schon Ferreras

tulus geht hervor, dass Remismund zwischen 468 und 485 gestorben ist; Veremund war, wenn nicht der unmittelbare, so doch sicher einer der nächsten Nachfolger Remismunds.

Die weitere Untersuchung gilt der Marispalla; ich sage der Marispalla; denn dass es sich um einen weiblichen Namen handelt, beweist das als Apposition gramatisch zu M. gehörende deo vota. Hübner (praef. S. VII) möchte diesen Namen für gothisch halten; gothisch ist er aber gemäss obigem Ergebnis über die suevische Herkunft unseres Titulus sicher nicht; es handelt sich nur noch darum, ob wir ihn als suevisch oder romanisch auffassen müssen. Förstemann a. a. O. S. 435 ist zweifelhaft; er meint: „Ist der erste Teil deutsch, so fügt sich der Name gut zu Namenbuch I 911; der zweite Teil freilich lässt sich bis jetzt noch in keiner Weise als deutsch erweisen". Schill (Art. Namen, F. X. Kraus'sche R.-E. Liefg. XII, Bd. II, S. 478 B, Nr. 9 unten) rubricirt „Marispalla" unter den christlichen Eigennamen, welche den im See- und Kriegswesen üblichen Ausdrücken entnommen sind, bringt den Namen mit „mare" in Verbindung, hält ihn also für romanisch. Diese Deutung ist zwar nicht über jeden Zweifel erhaben, aber innere Wahrscheinlichkeit lässt sich ihr wohl nicht absprechen. Denn während man zu Gunsten den suevischen Abstammung Marispalla's nur vielleicht der Umstand geltend machen kann, dass der regierende Suevenkönig ausdrücklich in der Inschrift erwähnt wird, berechtigt uns das Vorkommen der spanischen Aera, dieser echt romanischen Zeitrechnung, gewiss, den

(Spanien, deutsch von Baumgarten II, S. 242. 295) zweien zwischen Remismund und Theodomir eingeschobenen Suevenkönigen Namens Rechila und Theudemund die historische Existenz abgesprochen. Mit bestem Fug möchte ferner Dahn (Könige VI, S. 569) auch den Hermenerich II. und den Ricilian, zwei weitere zwischen 468 und c. 560 eingeschobene Suevenfürsten (s. Acta s. Vincentii Legionensis abbatis et martyris, Acta Sanct. Boll. T. VII, mensis Martii T. II Venetiis (1735) S. 62 f.), für apokryph halten.

romanischen Charakter der Marispalla für wahrscheinlich anzusehen [1]).

Es ist schliesslich die Frage: Haben wir es hier mit einer Katholikin zu thun? Diese Frage ist entschieden zu bejahen. Freilich zeigen nach der überzeugenden Beweisführung Le Blant's (Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule [Paris 1869] S. 185—188) die occidentalischen Inschriften im 5. und 6. Jahrhundert alle nur den allgemein christlichen Typus, lassen indess keinerlei unterscheidende confessionelle Merkmale der Orthodoxie oder Häresie (Arianismus) unterscheiden. Gleichwohl war aber Marispalla unzweifelhaft eine Katholikin: Sie heisst „Deo vota", war also eine Nonne, und der Arianismus wies das Klosterleben weit von sich [2]).

Folgendes sind die Gesamtergebnisse unserer Inschrift für den Zweck des vorliegenden Aufsatzes: I. Der Titulus verrät uns den Namen eines der von Isidor schnöde todtgeschwiegenen arianischen Suevenkönige. II. Dieser Veremund ist äusserst tolerant gegen seine katholischen Unterthanen: Die Katholikin Marispalla (höchst wahrscheinlich romanischer Abkunft) ist Nonne und veranlasst in der Nähe von Bracara, der suevischen Residenz,

---

1) Isidor, der Romane, rechnet stets nach der spanischen Aera, während Johannes von Biclaro, der Gothe, diese Aera verschmähend, immer nach Jahren der Gothenkönige und der byzantinischen Kaiser datirt.

2) Der Arianismus innerhalb des römischen Reiches (im vierten Jahrhundert) hatte, wenngleich durchaus nicht jeder Ascese abgeneigt, für die mönchische Ascese kein Verständnis und beargwohnte in den meisten Vertretern des Ordenslebens auch noch die eifrigsten Verfechter des Nicänums (vgl. Chrysostom. adv. oppugnat. vitae monasticae, Theodoret. hist. eccl. V. c. 18 und Funk's Erläuterungen, Art. Mönchtum, F. X. Kraus'sche R.-E. II, S. 406 A. 407 A). Ähnlich urteilt der spätere Arianismus ausserhalb des Römerreichs im 5. und 6. Jahrhundert; in den Reichen der Vandalen, West- und Ostgothen u. s. w. lässt sich kein einziges arianisches Kloster nachweisen.

den Bau einer Kirche. Mit anderen Worten, die Inschrift zeigt uns in nuce, dass zu Anfang der „dunkelen“ arianischen Periode die Katholiken des Suevenreiches sich einer völligen Cultusfreiheit erfreuten. Die Inscription legt für die Toleranz bezw. für den religiösen Indifferentismus der arianischen Sueven ein nicht zu unterschätzendes Zeugnis ab.

Auch das Schreiben des Papstes Vigilius „Directas ad nos“ an den Bischof Profuturus von Bracara (heute Braga zwischen Duero und Minho in Portugal), den Metropoliten und Residenzbischof des Suevenreiches (abgedruckt bei Mansi, Concilior. omnium maxima collectio tom. IX, Florentiae 1763, S. 29—33 und Hinschius, Decretales Pseudo-isidorianae. Pars prior, Lipsiae 1863, S. 710—712) ist sehr geeignet, unsere „dunkele“ Periode, bezw. zumal den Schluss derselben, kirchenpolitisch aufzuhellen. Das hochbedeutsame Actenstück ist zwar schon wiederholt, freilich nur kurz, gewürdigt worden teils als integrirender Teil der Acten des 1. Bracarenser Concils vom J. 563 — die Epistel gelangte eben auf dieser Synode zur Verlesung —, so u. A. von Gams und Hefele, teils als Vigilius-Urkunde an sich, so z. B. von Jaffé und Josef Langen, aber noch niemals in diesem Zusammenhang; überhaupt biete ich (in den folgenden Blättern und der Beilage „Der Brief des Papstes Vigilius an Profuturus von Bracara“) zum ersten Mal eine allseitige systematische Kritik und kirchenhistorische Ausbeute des hervorragend wichtigen Documentes. Ich werde nun, um Wiederholungen zu vermeiden, an dieser Stelle zunächst das Schreiben auf seine kirchenpolitische Bedeutung für das Suevenreich prüfen; der Nachweis der Echtheit, die fragliche Interpolation, sämtliche kritische Einzelheiten, insofern sie hier stören würden, mögen der Beilage vorbehalten bleiben.

Der suevische Metropolit Profuturus hatte den römischen Bischof oder vielmehr Pseudobischof, wie wir später sehen werden, Vigilius um Aufklärung über

einige teils dogmatische, teils mit dem Dogma innig zusammenhängende rituelle Fragen gebeten. Unser Schreiben enthält die Antwort: An die Überschrift: „Dilectissimo fratri Profuturo Vigilius" (a. a. O. S. 29) schliesst sich an die Einleitung, das exordium (S. 29 f.) [1]), worin dem Metropoliten für das bethätigte Vertrauen warmer Dank ausgesprochen wird. Cap. I (S. 30 f.) befasst sich mit den Priscillianisten; sie werden verdammt und mit dem Anathem bedacht, weil sie ähnlich, wie die Manichäer, u. A. im Gegensatz zu Paulus, Titus 1 („Omnia munda mundis" etc.) und 1 Timoth. 4 den Fleischgenuss an sich verwerfen und somit einer häretischen Ascese huldigen [2]).

Cap. II (S. 31) betont gegenüber der arianischen oder vielmehr macedonianischen Taufformel „Gloria Patri et Filio Spiritui sancto" die katholische Doxologie „Gloria Patri et Filio et Spiritui sancto" im Anschluss an die Weisung des Matthäus: Ite, docete omnes gentes baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti." Cap. III (S. 31) handelt über die Bedingungen der Wiederaufnahme solcher Renegaten in den Schooss der katholischen Kirche, die sich gar zur arianischen Wiedertaufe hatten bereit finden lassen („qui baptismatis gratia salutaris accepta apud Arianos item baptizati profundae voraginis sunt morte demersi"). Dergleichen nach orthodoxer Anschauung besonders gravirte Lapsi gab es nicht wenige; sie fanden sich in allen Ständen und Altersstufen („per singulos ordines vel aetates"). Vigilius empfiehlt im Falle aufrichtiger Reue, entsprechend der milden römischen Praxis, eine relativ schonende Behandlung dieser

---

1) abgedruckt auch bei Aguirre-Pueyo, Collectio maxima concilior. Hispaniae, Pars I, Matriti 1784, S. 7 f.

2) Die moderne Forschung hat dargethan, dass, wie die Manichäer, so auch die Priscillianisten entschieden besser als ihr Ruf waren; s. Schepss, Priscillian 1886 und ed. Priscilliani quae supersunt nebst Ad. Hilgenfeld in dieser Zeitschrift XXXI = 1888, S. 250 f.; XXXII = 1889, S. 381—384; besonders XXXV = 1892, S. 1—85.

Sünder: er überlässt es dem Profuturus und dessen Amtsbrüdern, in thunlichster Berücksichtigung der massgebenden Verhältnisse Gnade für Recht ergehen zu lassen („... nut si qualitas et poenitentis devotio fuerit approbata, indulgentiae quoque remedio sit vicina"); doch soll die priesterliche Absolution eine formell beschränkte sein [1]).

Cap. IV S. 31 f. erörtert die bei der Einweihung neugebauter bezw. wiederhergestellter katholischer Kirche zu beobachtenden Cäremonien [2]). Gams (II 1, S. 459) gibt folgende zutreffende Deutung der ziemlich schwierigen Stelle: „Neugebaute Kirchen sind einzuweihen, indem Sanctuarien in sie gesetzt, die Messe celebrirt, und sie mit Weihwasser besprengt werden. Bei wiederhergestellten Kirchen genügt die Celebrirung der heiligen Messe". Cap. V S. 32 fixirt die nächste Osterfeier auf den 24. April [3]). Das Schreiben schliesst mit den üblichen salbungsvollen Redewendungen, vor Allem mit dem Hinweis auf die gleichzeitige Übersendung von „Reliquien" der Apostelfürsten [4]) und mit der Datirung („Data Romae III. Kal. Jul. Flavio Johanne cons." = 29. Juni 538) [5]).

---

[1]) Quorum tamen reconciliatio non per illam impositionem manus, quae per invocationem sancti Spiritus sit, operatur, sed per illam, qua poenitentiae fructus acquiritur et sanctae communionis restitutio perficitur". Diese Einzelheit interessirt in erster Linie nur den Pastoraltheologen von Fach.

[2]) „De fabrica vero cujuslibet ecclesiae si diruta fuerit, instauranda ... nihil judicamus officere, si per eam minime aqua benedicta jactetur" etc.

[3]) ... Pascha vero futurum nos, si Deus voluerit, XI (corr. VIII.!) Kalendarum Majarum die celebraturos esse cognoscite"....

[4]) His igitur fraternitatis tuae inquisitionibus responsis, Deum nostrum ... exoramus, ut omnibus catholicae religionis ecclesiis circa universos, quos fideles sibi efficit, gratiae suae dona multiplicet ... Significatur etiam beatorum apostolorum vel martyrum ... sancto nos affectui tuo direxisse reliquias ... Deus te incolumem custodiat, frater carissime".

[5]) Phil. Jaffé, Regesta pontificum, Berolini 1851, S. 77, Nr. 589 bietet folgendes treffliches Regest unseres Papstbriefes: (Vigilius,

Aus der Vigilius-Epistel ergibt sich für die kirchenpolitische Lage im arianischen Suevenreich (gegen Ende unserer „dunkelen") Periode Folgendes:

I. Das arianische Regime hatte an der katholischen Kirchenverfassung nicht im Mindesten gerüttelt: Die orthodoxe Hierarchie ist vollständig vertreten; Vigilius richtet seinen Brief an den Metropoliten von Bracara; zum Überfluss erwähnt er auch die Amtsbrüder des Profuturus; die „übrigen Oberhirten" des Suevenreiches (c. III S. 31; ... convenit observari, ut ... in aestimatione fraternitatis tuae aliorumque pontificum per suas dioeceses relinquatur, ut ...).

II. Der Arianismus hält die suevische Regierung nicht ab, den Verkehr der katholischen Bischöfe mit Rom völlig freizugeben; sogar der orthodoxe Residenzbischof kann unbehelligt mit dem Inhaber des römischen Bistums correspondiren.

III. Das arianisch-suevische Regime lässt der katholischen Hierarchie völlig freie Hand, nach Herzenslust alle Häresien, nicht bloss den Priscillianismus, sondern sogar den Arianismus zu bekämpfen.

IV. Freilich so wenig wie die Orthodoxie enthält sich der Arianismus der Propaganda, und zwar mit sehr erheblichem Erfolge: Unser Vigilius-Brief spricht von überaus zahlreichen Katholiken des Suevenreichs, die sich gar zum Empfang der arianischen Wiedertaufe hatten bereit finden lassen, indess aus dem sonstigen Inhalt des Schreibens bezw. aus These I—III erhellt, dass die Apostasie

Profuturo, episcopo Bracarensi, respondet, Priscillianistarum ritu qui „se sub abstinentiae simulatae praetextu ab eseis carnium „submoveant", eos esse damnandos; in tribuendo non esse dicendum: „in nomine patris, filii, spiritus sancti", sed in nomine patris et filii et spiritus sancti"; Ariani rebaptizati quemadmodum recipiendi sint, de consecrandis ecclesiis refectis; pascha anni proximi die 24. m. Aprilis agendum esse; de precum ordine. — Auch Gams II[1] S. 459 f. und Langen a. a. O. S. 346 f. geben das Vigilius-Schreiben gut in extenso wieder.

lediglich Wirkung sanfter Überredung, nicht roher physischer Gewalt war. Jedenfalls waren die romanischen Unterthanen des Suevenreichs damals keine allzu eifrige Katholiken.

---

## Anhang. Beilage: Der Brief des Papstes Vigilius an den Bischof Profuturus von Bracara ein Problem philologischer und historischer Kritik.

Der Verfasser der bedeutsamen Epistel ist Vigilius, einer der unwürdigsten Päpste (reg. 537, 29. März bezw. 540 bis 555, 7. Juni)[1]; sein Charakter ist eine unharmonische Mischung von verwerflichem, vor keinem Mittel zurückbebendem Ehrgeiz und jämmerlicher Schwäche, die an's Verbrechen grenzt: Mit Unterstützung des Kaisers Justinian oder vielmehr dessen Gemahlin Theodora und selbst eines Belisar wird er zum Mörder seines Vorgängers Silverius, der dem Hungertod geweiht wird, und occupirt das römische Bistum. Der Preis dieser schmachvollen Beförderung ist das nicht minder schmähliche Versprechen, den Monophysitismus zu fördern. Anfangs nur Usurpator und erst seit 540 (nach dem Tode des Silverius) allgemein als Pontifex anerkannt, wagt er nicht in der Öffentlichkeit zu erfüllen, was er insgeheim dem byzantinischen Hof zugesagt, und erliegt schliesslich teilweise sogar physich und noch mehr moralisch dem Cäsäropapismus Justinians[2]. „So tiefe Wunden wie Vigilius hatte

---

[1]) Diese Chronologie nach Jaffé, Regesta pontificum, S. 76—82.

[2]) Vgl. Jos. Langen, Gesch. der röm. Kirche, Bd. II, S. 341—385, Artikel „Vigilius (5) ... pope“ im Dictionary of christian Biographie ... by W. Smith ... and H. Wace, vol. IV, London 1887, S. 1144 A—1151 B und Art. Vigilius Papst von H. Schmidt in der Herzog-Plitt'schen R.-E. f. prot. Theol. (2. A.), Bd. XVI, Leipzig 1885, S. 466—469. Die wichtigsten Quellen sind das sog. Breviarium Liberati und die sonstige Correspondenz des Vigilius, zumal mit dem byzantinischen Hof (in extenso bei Jaffé, regesta, S. 76—82).

noch keiner seiner Vorfahren dem römischen Stuhle geschlagen. Seinen Vorgänger hatte er in unkanonischer, verbrecherischer Weise verdrängt, indirect sogar um's Leben gebracht, den Stuhl Petri durch einen schmählichen Verrat am katholischen Glauben erworben. Durch sein charakterloses Verhalten dem Kaiser gegenüber hatte er die Verwirrung der orientalischen Kirche vergrössert und das Abendland in Aufruhr gebracht; die Autorität des römischen Stuhles in seiner Hand konnte nur dazu dienen, kirchliche Entscheidungen und Anathemen lächerlich und verächtlich zu machen .... So schlug der Papst, selbst bis zur Sinnlosigkeit verwirrt sich mit seinen eigenen Anathemen" ... (Langen a. o. O. S. 382 ff.[1]).

In den meisten Handschriften figurirt als der Adressat unseres Briefes ein Bischof Eutherius oder Eleutherius. Allein schon Baluzius (bei Mansi IX, S. 29 f., Anm. 1) hat mit unwiderleglichen Gründen den Metropoliten Profuturus von Bracara als den Adressaten nachgewiesen: Erstens nämlich bieten vier besonders wertvolle Codices den Namen Profuturus, der Lugdunensis und drei colbertinische Msce., Nr. 408. 449. 3970. Ferner: Die Acten der ersten Bracarenser Synode vom J. 563, auf der gerade unser Vigilius-Schreiben zur Verlesung gelangte, bezeichnen ausdrücklich als Adressaten den Bischof Profuturus von Bracara (bei Aguirre-Pueyo, Collectio maxima conciliorum Hispaniae, Pars I, Matriti 1784 [S. 561—566], S. 564 f.). Die Bischöfe nennen unsern Profuturus in einer Anrede an ihren Metropoliten Lucretius von Bracara „venerandae memoriae praedecessor tuus" (a. a. O. S. 564 f.). Profuturus war also nicht der unmittelbare Vor-

[1]) „Vigilius was evidently a man with no firmness of character or principle" (Art. „Vigilius ... pope" a. a. O. S. 1150 B). Gewiss richtig! Mit Fug gilt Vigilius selbst dem curialistischen Forscher Mansi zur Zeit der Abfassung des fraglichen Schreibens (im J. 538) als „adhuc pseudopapa" (IX, S. 29).

gänger (= decessor!) des Lucretius, aber doch höchst wahrscheinlich schon dessen zweiter Vorgänger.

Das vorliegende Vigilius-Schreiben, wie wir es vorhin als ausführliche, in fünf Kapitel eingeteilte, dogmatisch-rituelle Instruction für die katholische Hierarchie im Suevenreich charakterisirt haben, ist unzweifelhaft echt. Denn erstens eine derartige Correspondenz der Päpste ist im Vormittelalter und namentlich im sechsten Jahrhundert durchaus nichts Seltenes. Zweitens findet sich der fragliche Text ohne fälschende Zuthaten rein in zwei vorzüglichen, besonders alten Handschriften, im Lugdunensis und im Colbertinus Nr. 408 (s. Baluzius a. a. O.). Drittens endlich wird der Brief, wie gesagt, ausdrücklich in den authentischen Acten des 1. Bracarenser Concils vom J. 563 erwähnt; er gelangte daselbst zur Vorlesung als auch in Zukunft festzuhaltende dogmatisch-rituelle Instruction des römischen Episcopats, wurde aber wegen seiner Ausführlichkeit den Acten selbst nicht einverleibt [1]).

Indess Jaffé (Regesta, S. 77, Nr. 589) und Josef Langen (a. a. O. S. 346, Anm. 2) bezeichnen den Text des fraglichen Schreibens als durch Pseudo-Isidor „interpolirt", und in der That hat es bei diesem Fälscher Aufnahme gefunden. Aber der Ausdruck „interpolirt" ist hier in seiner Allgemeinheit ungenau. Pseudo-Isidor hat sich eben darauf beschränkt, dem Briefe fälschende Zuthaten hin-

[1]) Acta Concilii I Bracarensis bei Aguirre-Pueyo, S. 564 f.: Omnes episcopi dixerunt: . . . Praecipue cum et de ceteris quibusdam causis instructionem apud nos sedis apostolicae habeamus, quae ad interogationem quondam venerandae memoriae praedecessoris tui Profuturi ab ipsa beatissimi Petri cathedra directa est. Lucretius episcopus dixit: Recte vestra fraternitas pro auctoritate sedis apostolicae reminiscita est (corr. auctoritatem recordata est!), quae licet eodem tempore innotuerit, quo directa est, tamen pro firmitate testimonii et instructione multorum . . ., quia prae manibus est, coram his omnibus relegatur . . . Relecta est auctoritas sedis apostolicae ad quondam (corr. quendam!) Profuturum directa episcopum, quae propter prolixitatem his gestis minime est inserta.

zuzufügen, nämlich cap. VI (übrigens blos ein Satz [1]), eine höchst überflüssige Wiederholung von c. II, und vor allem cap. VII (Mansi IX, S. 32 f.), einen masslosen Panegyricus des römischen Primats, worin der römische Pontifex schon als episcopus universalis erscheint [2]). Dass da eine plumpe Fälschung vorliegt, ist klar. Da wird dem Usurpator Vigilius, der froh sein musste, überhaupt von den suevischen Bischöfen anerkannt zu werden, die hochfahrende Sprache eines Nicolaus I. oder Gregor VII. geliehen; hat doch noch zu Ende des 6. Jahrhunderts ein Gregor der Grosse von dem Titel „episcopus universalis" nichts wissen wollen. Aber der Vigilius-Brief an sich ist echt: Den reinen Text (die fünf Capitel und den Schlusspassus, die Reliquien-Übersendung betreffend und das Datum ohne die fälschenden Zuthaten Pseudo-Isidors) bieten zwei Codices, der Lugdunensis und der Colbertinus Nr. 408.

Alle Forscher von einst bis heute, u. A. Jaffé und Langen, die gründlichen Kenner der Papstbriefe, sowie auch Gams, behandeln unsern Vigilius-Brief als authentische Urkunde; nur Puyeo (a. a. O. S. 565, Anm. a) meint in hy-

---

[1]) Si quis episcopus aut presbyter juxta praeceptum domini non baptizaverit in nomine patris et filii et spiritus sancti, sed in una persona trinitatis, aut in duabus, aut in tribus patribus, aut in tribus filiis, aut in tribus paracletis, proiciatur de ecclesia Dei.

[2]) Nulli vel tenuiter sentienti ... dubium est, quod ecclesia Romana fundamentum et forma sit ecclesiarum, a quo omnes ecclesias principium sumpsisse nemo recte credentium ignorat. Quoniam licet omnium apostolūm par esse electio, beato tamen Petro concessum est, ut celeris praemineret ... Quamobrem sancta Romana ecclesia ... primatum tenet omnium ecclesiarum; ad quam tam summa episcoporum negotia et judicia atque querelae, quam et majores ecclesiarum quaestiones quasi ad caput senper referenda sunt ... omnium appellantium apostolicam sedem episcoporum judicia et cunctarum majorum negotia causarum, eidem sanctae sedi reservata esse liquet ... cujus tramiti si quis obviare tentaverit sacerdotum causas se non sine honoris sui periculo apud earundem sanctam sedem noverit redditurum.

perkritischer Anwandlung: .... qui tamen contextus gravia nobis ingerit falsitatis aut saltem interpolationis indicia." Gams a. a. O. und Hefele, Conc.-Gesch. III, 1. A. S. 15 nebst Anm. 1 das. hätten übrigens der fälschenden Zuthaten Pseudo-Isidors ganz kurz gedenken können. Der Cardinal Aguirre (Concil. Hisp. II, S. 278) hält natürlich auch die sauberen Zusätze Pseudo-Isidors für authentisch und stellt sogar die naive Vermutung auf, Gegner des päpstlichen Primates hätten in den Tagen Nicolaus I. das Capitel über den Primat böswillig bei Anfertigung des Colbertinus Nr. 408 ausgelassen!!

---

## II. Die zweite Arianisirung und dritte (endgültige) Katholisirung der ihrer staatlichen Selbstständigkeit beraubten Sueven (585/86 und 587 bezw. 589).

Erst um die Mitte des sechsten Jahrhunderts wurden die dem Hispalenser so widerwärtigen Arianerkönige wieder durch katholische Herrscher abgelöst, und die letzteren, selbst eifrig orthodox, wie namentlich Theodemir (reg. 559/60—570) und noch mehr Miro (reg. 570—583), verstanden es, unterstützt durch den seelenbezwingenden Einfluss eines Geistesverwandten Leanders von Sevilla, des Pannoniers Martinus, der in 30jähriger energischer Wirksamkeit zuerst als Abt von Dumium (daher „Dumiensis"!), dann als Residenzbischof, als Oberhirt von Bracara (Braga) (daher „Bracarensis"!) sich den Ehrennamen des „Apostels von Galläcien" erwarb, die überwiegende Mehrzahl ihres Volkes für die katholische Glaubenseinheit zurückzugewinnen [1]). Streitig ist nur, ob

---

[1]) Vgl. Greg. Tur. de miraculis s. Mart. l. I c. 11, Isid. hist. Gothor., Nr. 91, de viris illustr c. 35, Martinus Dum. (ed. Arevalus VII, S. 157 f.) und die Acten der ersten Bracarenser Synode vom J. 563 (bei Aguirre-Pueyo, Collectio maxima concilior. Hispaniae,

bereits Carrarich (reg. 550—559)[1]), oder erst Theodemir (Theudemir) als der erste katholische Nachfolger Remismunds anzusehen ist[2]). Jedenfalls begann Martin von Braga schon längere Zeit vor Theodemirs Regierungsantritt, etwa seit 550, seine apostolische Thätigkeit, wie unzweifelhaft aus Isid. Hisp. de vir. illustr. c. 35 erhellt[3]). Diese zweite katholische Episode dauerte bis zum Untergang des Reiches (585).

Der politische Katholicismus, den König Miro in seinem Verhalten gegen den Westgothenstaat bekundete, sein hervorragend feindseliges Benehmen gegen Leovigild (reg. 569—586), den letzten Arianerkönig, förderte mittelbar das Verderben seines eigenen Reiches. Der Sueve stand mit der unzufriedenen spanischen orthodox-römischen Bevölkerung, die ihren Heldenkönig als Häretiker ingrimmig hasste, in einem geheimen Einverständnis. Der vortreffliche Chronist Johannes von Biclaro erzählt zum Jahr 576 Folgendes: „Leovigild eröffnete den Feldzug gegen das Suevenreich, bahnte sich unter Verheerungen mit seinem sieggewohnten Heere den Weg in das Innere von Galläcien und zwang den König, eine Gesandtschaft abzuordnen und demütig um Einstellung der Feindseligkeiten zu bitten. Der stolze Sieger bewilligte aber nicht einen völligen Friedensvertrag, sondern nur einen kurzen Waffenstillstand“[4]),

---

Pars I, Matriti 1784, S. 561—566) und des zweiten Bracarenser Concils vom J. 572 (bei Mansi IX, S. 835 ff., Hefele, Conciliengeschichte III, 2. A. S. 29 f.; vgl. auch Gams, K. G. Spaniens II[1], S. 462 ff. und Dahn, Könige VI, S. 578 f.).

[1]) Dahn's Meinung (Könige VI, S. 569 [nebst Anm. 4] f.).

[2]) Ansicht Casparis a. a. O. S. V—XI, zumal Anm. 3, S. VI—XI und des Benedictiners Gams, K. G. Spaniens II[1], S. 457.

[3]) „Floruit (Martinus) regnante Theodemiro rege Suevorum, temporibus illis, quibus Justinianus in republica et Athanagildus (reg. 554—567) in Hispaniis imperium tenuerunt.“

[4]) Johannis abbatis monasterii Biclarensis chronica, a. 10. Justini jun. imp. . . . Leovegildi regis VIII annus, 3: Leovegildus rex in Gallaecia Suevorum fines conturbat et a rege Mirone per legatos

wahrscheinlich in der Absicht, dadurch die Niederlage des Gegners zu einer dauernden zu machen.

Der Jesuit Mariana (De rebus Hispaniae l. V c. 11), den gesamten historischen Zusammenhang verkennend, lässt naiver Weise den Gothenkönig nur aus Ärger über die Stellung der Sueven zum Katholicismus das Schwert ziehen [1]). Im Gegenteil: Die Veranlassung zu bewaffnetem Einschreiten war für Leovigild nicht etwa blos die hasserfüllte Gesinnung, die drohende Haltung, die der fanatisch katholische Fürst von Anfang an gegen den von einheimischen und auswärtigen Feinden hart bedrängten ketzerischen Nachbar beobachtet hatte, sondern auch positive feindliche Acte; worin diese aber bestanden, ist controvers. Am angemessensten ist es, den Feldzug von 576 als Rachekrieg wegen einer Expedition zu betrachten, die Miro im J. 572 gegen den cantabrischen Stamm der Rucconen, also gegen gothisches Gebiet, unternommen hatte (s. Joh. Bicl. a. 6. Justini imp.: . . . III Leovegildi annus, 3: Miro . . . bellum contra Runcones movet, ed. Mommsen, S. 212. 213, Isid. hist. Suev. Nr. 91, S. 136).

Als der religiöse und politische Abfall Hermenegilds, des „Martyrers", von Vater und Reich (579) das mühsam durchgeführte Werk eines Jahrzehntes zu vernichten drohte, und einheimische wie auswärtige Feinde wetteiferten, unter dem Vorwande, die Orthodoxie zu retten, dem allerwärts bedrängten Arianerkönig die Krone vom Haupte zu reissen, da wird auch — zu dieser Annahme führt die gesamte politische Constellation — König Miro, aus politischen, religiösen und persönlichen Gründen der Todfeind Leovigilds, sich beeilt haben, die precären Folgen des Feldzugs von 576 abzuschütteln und mit dem rebellischen Fürsten, seinem Glaubensgenossen, vertrauliche Beziehungen anzuknüpfen,

---

rogatus pacem iis pro parvo tempore tribuit" (ed. Th. Mommsen, Mon. Germ. hist. auct. ant. XI, pars I, S. 214).

[1]) „Expetendae a Suevis poenae, nisi religionis mutatae causa nulla erat" etc.

ohne dass es indess zu einem ausdrücklichen Vertrage gekommen wäre. Später, als Hermenegild (583), mehr und mehr von seinen Verbündeten abgeschnitten, von seinem siegreichen Vater zu Sevilla belagert wurde, erschien Miro zwar mit einem Heere zum Ersatz vor der Bätisstadt, konnte aber dem vom Glück verlassenen Aufrührer keinen wirksamen Beistand mehr bieten: Er wurde von Leovigild umzingelt und gezwungen, sich als seinen Vasallen zu bekennen[1]). Bald nachher, noch im J. 583, erkrankte „der Bergkönig, ungewohnt der Luft und Wasser der Niederung“ (Dahn, Könige VI, S. 571) und verschied, wahrscheinlich noch vor Sevilla (s. Joh. Bicl. a. 1. Mauricii imp. . . . Leovegildi XV. a., ed. Mommsen, S. 216, Isid. hist. Suevor. l. c., Greg. Tur. hist. Franc. VI c. 43).

Mit Miro ging zugleich die Selbstständigkeit seines kleinen Reiches unter: Auch sein junger Sohn und Nachfolger Eborich sah sich veranlasst, dem gewaltigen Gothenherrscher als seinem Oberlehnsherrn zu huldigen (Joh. Bicl. a. 1. Maur. ed. Mommsen, S. 216, Isid. h. Suev., Greg. Tur. l. c.). Schon ein Jahr später wurde Eborich von einem gewissen Audeca entthront und in ein Kloster

[1]) Joh. Biclar. a. 1. Mauricii . . . Leovegildi XV annus, ed. Mommsen, S. 216 (Leovegildus rex civitatem Hispalensem . . . obsidet et rebellem filium gravi obsidione concludit, in cuius solacium Miro . . . ad expugnandam Hispalim advenit . . .) und Greg. Tur. hist. Franc. VI c. 43: [(Leuvichildus] cognovit Mironem regem contra se cum exercitu residere. Quo circumdato sacramento exigit sibi in posterum fore fidelem) lassen, wie dies der geschischtlische Zusammenhang erheischt, den König Miro dem Rebellen Hermenegild zu Hülfe eilen. Isidor dagegen (hist. Suev., ed. Arevalus VII S. S. 136 Nr. 91) lässt im Widerspruch mitdem historischen Contexte, seine Vorlage, den Biclarenser missverstehend und demgemäss das „cuius“ ohne Not auf Leovigild beziehend, umgekehrt den Miro dem Vater gegen den aufrührerischen Sohn gleich anfangs sein Contingent zuführen. Diese Deutung im selbständigen Anschluss an die scharfsinnigen Ausführungen von Hugo Hertzberg, Die Historien des Isidorus von Sevilla 1874, S. 62f.

gesteckt (584, s. Joh. Bicl. a. 2. Maur. . . . ed. Mommsen, S. 216, Isid. h. Suev. Nr. 92, Greg. Tur. VI c. 43, Fredeg. hist. Franc. epit. c. 83). Aber bald trat Leovigild als Rächer seines Vasallen und Schützlings auf, fiel verheerend in Galläcien ein, bemächtigte sich der wichtigen Stadt Oporto oder erfocht doch in deren Nähe einen entscheidenden Sieg, erklärte Audeca des Reiches verlustig, zwang ihn, seines langen Haupthaares beraubt, in den geistlichen Stand zu treten, und verhängte auch noch die Strafe der Verbannung über den Ehrgeizigen; das eroberte Land aber behielt der Sieger für sich und machte es zu einer westgothischen Provinz „Gallaecia" (585 im Frühling, unmittelbar vor der am 13. April dieses Jahres erfolgten Hinrichtung des „Martyrers" Hermenegild)[1]).

Auch nach seiner Einverleibung in den mächtigen Nachbarstaat verleugnete das Suevenvolk nicht die ihm eigentümliche Proteusnatur in religiöser Hinsicht: König Leovigild, mit Recht keineswegs gewillt, dem zelotischen Katholicismus im Nordwesten der Halbinsel eine Freistätte zu bereiten, bot in seinem letzten Lebensjahr (März 585 bis April/Mai 586) alles auf, auch seine neuen Unterthanen, die etwa seit drei Decennien (zum zweiten Mal) zur Orthodoxie bekehrten Sueven, seinem gemässigten Arianismus zuzuführen, ohne indess gewaltthätige Massregeln zu ergreifen, liess dagegen, um den Einfluss des katholischen Episcopats zu lähmen, in einigen Diöcesen, namentlich in Lugo, Oporto, Tuy und Viseu, arianische Gegenbischöfe ernennen. Diese Kirchenpolitik war in der neuen Provinz mit Erfolg gekrönt:

---

[1]) S. Joh. Bicl. a. 3. Mauricii imp., . . . Leovegildi XVII annus, 2, ed. Mommsen, S. 217, Isid. h. Suev., Nr. 92, S. 137, h. Gothorum, chronicon, chronologia et series reg. Gothor. aera 606, Fredeg. l. c. und die Siegesmünze mit der Aufschrift „Leovigildus Rex | Portocale Victi (corr.: Victoria!) bei Aloiss Heiss, Description générale des monnaies des rois Wisigoths d'Espagne, Paris 1872, S. 83, Nr. 21 a, pl. XIII, Nr. 1).

Viele Sueven zogen die Gunst ihres neuen Herrschers ihrer religiösen Überzeugung vor und traten zur arianischen Staatskirche über. Wenig später erwiesen sich die Sueven dann der entgegengesetzten Politik Rekareds nicht minder zugänglich und wurden (586/87, 589) auf Befehl des „spanischen Constantin“ zum dritten Mal katholisch!

Es liegt hier eine hervorragend schwierige, von jeher verschieden beantwortete Streitfrage vor. Meine schon längst vertretene Auffassung [1]) finde ich bestätigt durch die Benedictiner Antonio de Yepes (chronicon ordinis s. Benedicti I, S. 367) und Mabillon (Ann. ord. s. Bened. I, S. 187 f.), den Cardinal Baronius (Ann. eccl. VII, S. 662, edit. Antverp.), die Jesuiten Briet (Annal. mundi, S. 524) und Maimbourg (Hist. de l'Arianisme III), weiter durch Damberger (Synchronistische Geschichte der Kirche und der Welt I, S. 268), Hefele (Conc.-Gesch. III, 2. A. S. 44 f.) und Helfferich (Westgothenrecht, S. 30. 32). Caspari dagegen (a. a. O. S. V, Anm. 2. 4) in Übereinstimmung mit Aschbach (Westgothen S. 211 f. 223. 228), Gibbon (S. 251 f.) und, wenigstens im Wesentlichen, sogar mit Dahn (Könige VI, S. 435, Anm. 1) meint: „Unter Charrarich begannen die Sueven zum Katholicismus zurückzukehren und blieben dann Katholiken bis zum Untergang ihres Reiches (588) [corr. 585!] und für immer“! Mariana (V c. 14, S. 203), Mascou (II, S. 202), Lembke (Spanien S. 79) und Gams (K. G. Spaniens II, 2, S. 10) huldigen einer vermittelnden Ansicht. Ehe ich meine Auffassung Caspari gegenüber als die einzig richtige in selbstständigen Anschluss an frühere Studien eingehend wissenschaftlich begründe, schicke ich die Bemerkung voraus: Mein Satz ist aufrecht zu halten, weil

[1]) In meinem Aufsatz „Leovigilds Stellung zum Katholicismus“ u. s. w., Zeitschr. f. d. histor. Theol. 1873, H. 4, S. 584—590.

sowohl auf dem authentischsten Quellenmaterial (Acta Concil. Tolet. III [Mansi Collect. concil. IX, S. 979. 1000], Joh. Biclar. a. 5. Mauricii ... Reccaredi regis primus ... annus, ed. Mommsen, S. 217. 218) als auch auf dem geschichtlichen Zusammenhang beruhend.

Der Biclarenser erzählt (a. V. Maur. = a. I. Reccaredi = 587 ed. Mommsen a. a. O.), Rekared hätte sich im zehnten Monat seiner Regierung zum Katholicismus bekehrt und hierauf nicht bloss die Gothen, sondern auch die Sueven zur Glaubenseinheit zurückgeführt [1]). Wichtiger noch ist die zweite Stelle: Auf dem dritten Toletanischen Bekehrungsconcil vom 8. Mai 589 rühmt sich König Rekared in dem der Synode vorgelesenen „Tomus" (einer Art Thronrede), „infolge seiner Bestrebungen seien die durch fremde Schuld zur Ketzerei verführten Sueven der katholischen Religion wiedergegeben worden." [2]) Da nun der letzte Arianerkönig obigen Ausführungen zufolge (S. 566 ff.) die Sueven unzweifelhaft als Katholiken vorgefunden hat — schon um 572 muss der Arianismus im Suevenreich dem Aussterben nahe gewesen sein, da das (zweite) Bracarenser Concil von demselben Jahr sich fast ausschliesslich mit Disciplinar-Angelegenheiten befasst, und der Metropolit Martinus die merkwürdige Erklärung abgibt, in dogmatischer Hinsicht sei im Lande nichts mehr zweifelhaft (Mansi IX S. 837: „Et quia opitulante Christi gratia de unitate et rectitudine fidei in hac provincia nihil est dubium" etc.) —, so müssen die Worte „alieno licet vitio in haeresim deductam" mindestens mittelbar

---

[1]) „Reccaredus primo regni sui anno mense X. catholicus ... efficitur ... gentemque omnium Gothorum et Suevorum ad unitatem et pacem revocat Christianae ecclesiae."

[2]) „Nec enim Gothorum sola conversio ad cumulum nostrae mercedis accessit; quinimmo et Suevorum gentis infinita multitudo, quam praesidio caelesti regno nostro subiecimus, alieno licet vitio in haeresim deductam, nostro tamen ad veritatis originem studio revocavimus."

auf Leovigild bezw. unmittelbar auf die von ihm ernannten arianischen Gegenbischöfe, worüber alsbald mehr, d. h. auf die erfolgreichen Versuche Leovigilds, die neue Provinz zu arianisiren, bezogen werden. Die Decrete des orthodoxen III. Toletanum von 589 wurden u. A. von einigen ehemals arianischen Bischöfen Galläciens (zumal von Lugo, Oporto, Tuy und Viseu) unterzeichnet. Es ist nicht blos wahrscheinlich [1]), sondern sogar gewiss, dass diese Prälaten erst dem Vater Hermenegilds ihre Erhebung zu verdanken hatten. Schwerlich würde ja Martin von Braga die oben erwähnte Äusserung gethan haben, wenn damals noch in einigen Diöcesen und selbst in dem Metropolitan-Sitz Lugo arianische Gegenbischöfe aufgetreten wären. Dass aber jene arianischen Kirchenfürsten zu Gegenbischöfen ernannt waren, um den Einfluss des katholischen Episcopats zu lähmen, folgere ich gleichfalls aus den Unterschriften des dritten Toletanischen Concils. Die Beschlüsse dieser Synode werden nämlich für die erwähnten suevischen Diöcesen von je zwei Bischöfen unterzeichnet. Einer dieser Prälaten ist jedes Mal der rechtmässige orthodoxe Bischof während der Andere stets den unlängst vom Gothenkönig der betreffenden Diöcese aufgedrungenen Oberhirten repräsentirt, dem man bei seiner nicht vor 586/587 erfolgten Conversion, wie es scheint, nach der in solchen Fällen von einst bis heute üblichen, ebenso milden als klugen katholischen Gepflogenheit den bischöflichen Rang belassen hat. So gedenken z. B. die fraglichen Synodalacten für das Bisthum Lugo der beiden Prälaten Nitigisius und Beccila; von diesen erscheint Niti-

---

[1]) Wie F. D (= ?) Art. Reccared I, Dictionary of christian biographie edited by W. Smith .... and H. Wace, vol. IV, London 1887, [S. 536 A—538 B] S. 537 A annimmt: „It is remarkable that five (bishops, nämlich 5 von den 8 arianischen Prälaten, die auf dem Toletanum III. convertiren) come from sees within the former Suevic kinigdom probably showing that Leovigild after his conquest had displaced the Catholic by Arian bishops“.

gisius als der alte rechtmässige Metropolit von Lugo, der schon auf den zwei (orthodoxen) Bracarenser Synoden eine bedeutende Rolle gespielt hatte, während Beccila als der ehemalige Gegenbischof von Leovigilds Gnaden zu betrachten ist.

Die Ernennung arianischer Oberhirten in einigen Diöcesen ist das Einzige, was wir über die Art und Weise wissen, mit der Leovigild gegen den suevischen Katholicismus vorging. Dass er zur Erreichung seines Zieles auch gewaltthätige Massregeln ergriffen habe, wie Montalembert (Die Mönche des Abendlandes, deutsche Ausgabe von Brandes II, S. 199 f.) ohne ausreichende Gründe, lediglich auf die Autorität von Baronius und Mabillon gestützt, behauptet, lässt sich nicht nachweisen, ist aber auch höchst unwahrscheinlich, da Leovigild selbst im heissen Ringen gegen seinen rebellischen Sohn Hermenegild in den übrigen Teilen seiner Monarchie sich ungleich öfter sanfter als harter Mittel gegen die mit dem Aufrührer verbündete Orthodoxie bediente, und da in der neuen Provinz eine besondere Schonung der Einwohner aus politischen Gründen geboten war. Zudem wissen wir aus einem Specialfall, dass Leovigild in seiner günstigeren Situation nach Unterdrückung der Rebellion Hermenigilds, ohne in der erforderlichen staatlichen Beaufsichtigung nachzulassen, die orthodoxe Hierarchie gnädiger als früher behandelt hat; gerade im Jahre 585 wurde Bischof Mausonna, diese Koryphäe des Katholicismus, der freilich kein Complice des rebellischen Prinzen war, durch königliches Decret nach dreijähriger Verbannung seiner Diöcese wiedergegeben (s. den sog. Paul. Emerit. vitae patrum Emeritensium c. 13. 14, ed. Aguirre Coll. max. Hispaniae concilior. T. IV).

Leovigilds arianisirende Politik durfte sich im ehemaligen Suevenreich recht erheblicher Ergebnisse rühmen: Sehr viele Sueven traten zur arianischen Staatskirche über; fand doch König Rekared nach dem

übereinstimmenden Zeugnis des Biclarensers und der Synodalacten ein so ergiebiges Feld seiner Bekehrungsthätigkeit im Suevenlande vor. Der Abt von Biclaro sowohl als Rekared in seinem „Tomus“ berichten, die ganze Nation der Sueven habe sich nach dem Tode Leovigilds wieder zum Katholicismus bekehrt. Daraus könnte man mit Maimbourg schliessen, der Vater Rekareds hätte das gesamte Suevenland für den Arianismus gewonnen. Allein es war unmöglich, die neue Provinz, in der die Orthodoxie so feste Wurzeln geschlagen, in Jahresfrist wieder arianisch zu machen; am wenigsten darf man einen allgemeinen Rücktritt zum Arianismus von der römischen Bevölkerung des alten Suevenreiches voraussetzen. Es ist übrigens sehr verzeihlich, wenn sich Rekared in seiner aufrichtigen Freude über die grossartige Wirkung seiner apostolischen Thätigkeit bezüglich der von ihm bekehrten Sueven des prächtigen, etwas zuviel sagenden, Ausdruckes „Suevorum gentis infinita multitudo“ bedient. Der Biclarenser wird diese königlichen Worte in den Concilacten wiedergefunden und daraus gefolgert haben, alle Sueven seien von Rekared der katholischen Kirche zurückgegeben worden. Ohne Zweifel fand aber Leovigilds Nachfolger sehr viele Sueven als Arianer vor, die des Vaters schlau berechnende Politik für die Häresie gewonnen hatte. Schwerlich würde es Rekared gewagt haben, vor sämtlichen orthodoxen Bischöfen der Monarchie den glorreichen Fortgang des Bekehrungsgeschäftes im Nordwesten der Halbinsel zu betonen, wenn es sich nur um winzige Resultate gehandelt hätte.

Der Chronist von Biclaro (a. III. Maur. . . . Leovegildi XVII annus, 6. ed. Mommsen, S. 217) erwähnt als letztes Ereignis des Jahres 585 die Empörung eines gewissen Malarich. Dieser spielte in der neuen suevischen Provinz den Usurpator, nahm den Königstitel an, wurde aber bald von den Feldherrn Leovigild's besiegt, ergriffen und in Ketten dem Gothenkönig vor-

geführt; sein späteres Schicksal ist unbekannt. Der Aufstand des Malarich war ohne Zweifel in erster Linie eine Reaction gegen das aufgedrungene gothische Königtum, hatte aber auch gewiss einen religiösen Charakter, wenn dies auch der Biclarenser nicht ausdrücklich erwähnt. Malarich's Unternehmen wurde wohl von den Sueven begünstigt, die sich in ihrem katholischen Bewusstsein durch die arianisirende Politik Leovigild's verletzt fühlten.

Bezüglich der Gründe die uns die zweite Arianisirung der Sueven erklären, sind wir lediglich auf den geschichtlichen Zusammenhang angewiesen. Gewiss konnten manche Sueven den hohen Regenteneigenschaften und der ganzen imponirenden Persönlichkeit ihres neuen sieggekrönten Herrschers Achtung und Bewunderung nicht versagen und liessen sich durch dieses Gefühl zum Eintritt in die arianische Staatskirche bestimmen. Ungleich grösser war ohne Zweifel die Zahl derer, die nur unmännliche Furcht vor der Macht des gewaltigen Heldenkönigs in das Lager des Arius trieb. Auch weilte damals (585/86) der seelenbezwingende Apostel Galläciens, Martinus von Bracara, nicht mehr unter den Lebenden. Den Ausschlag wird vollends die bekannte religiöse Proteusnatur des Suevenvolkes, sein hart an Frivolität streifender Indifferentismus gegeben haben.

Schliesslich eine gedrängte Auseinandersetzung mit der neueren Litteratur, so weit solche im Rahmen obiger Ausführungen unthunlich schien. Durchaus correct äussern sich über unsere Streitfrage Antonio de Yepes, Baronius, Briet, Mabillon, Damberger, Hefele und Helfferich a. a. O. Die ebenso drastische als sachlich zutreffende Art, wie sich der Benedictiner Antonio de Yepes I, S. 367 über die rasche Arianisirung der Sueven durch Leovigild und ihre ebenso verblüffend schnelle (definitive) Katholisirung durch Rekared äussert, mag hier eingerückt werden: „(Leovigildus) Arianum venenum spargere coepit, nec defuere Suevi, qui

exciperent, quod tamen breve post tempus respuerunt." Aschbach (Westgothen S. 220 f.) behauptet zwar mit Recht, Leovigild habe seine suevischen Unterthanen als Katholiken vorgefunden, ignorirt aber ohne allen Grund sowohl die vom Gothenkönig im Nordwesten seines Reiches befolgte religiöse Politik als auch die auf das Suevenland bezüglichen Ergebnisse der Bekehrungsthätigkeit Rekareds (S. 211 f. 223. 228). Auch Gibbon gedenkt der erfolgreichen Versuche Leovigilds, die Sueven für den Arianismus zu gewinnen, gar nicht, während er doch der Conversion jenes Volkes durch Martin von Bracara, sowie der abermaligen Bekehrung der Sueven durch Rekared Erwähnung thut (a. a. O. S. 253 f.). Dahn (Könige VI, S. 435 Anm. 1) meint, die Worte Rekareds „alieno vitio" etc. gingen nicht auf Leovigild, und macht für diese Ansicht zwei Gründe geltend. Zuerst hält er es für unwahrscheinlich, dass der Sohn dem Vater „vitium" vorwirft. Allein bei dem Charakter der von Rekared eingeleiteten Religionspolitik waren missbilligende Anspielungen auf das diametral entgegengesetzte Verfahren des Vaters unvermeidlich, und bei dieser Sachlage bewies der Sohn dem Andenken des Vorgängers genug Schonung, wenn er seinen Namen durch das Adjectiv „alienus" umschrieb. Übrigens geht das alieno vitio etc. wohl nur mittelbar auf Leovigild, unmittelbar dagegen auf die von Ersterem im Suevenland eingesetzten Gegenbischöfe.

Dahn vermutet aber auch, Leovigild habe die Sueven als Arianer vorgefunden; ich habe indess schon gezeigt, dass sie bereits um 572 eifrige Katholiken waren. Mariana (De rebus Hispan. V c. 14, S. 203), Mascou (Geschichte der Teutschen II, S. 202) und Lembke (Spanien S. 79) stellen die vermittelnde Behauptung auf, in Folge der Bemühungen Rekareds seien blos diejenigen Sueven zum Glauben des hl. Athanasius übergetreten, die selbst nach der Conversion des ganzen Volkes unter den Königen (Carrarich), Theodemir und

Miro Arianer geblieben wären. Das ist aber ein rein harmonistisches, zu verwerfendes Verfahren; denn nach den oft citirten Worten Martins von Dumium auf der Synode von 572 („. . . quia de rectitudine fidei . . . nihil est dubium") kann damals nur mehr ein sehr geringer Bruchteil des suevischen Volkes der Häresie noch gehuldigt haben. Durch König Rekared wurden aber jedenfalls sehr viele Sueven für die katholische Kirche zurückgewonnen, wie aus dem übereinstimmenden Zeugnisse des Biclarensers und den Acten des dritten Toletanischen Concils deutlich hervorgeht.

Gams (K. G. Spaniens II², S. 10) vermutet, nicht Leovigild, sondern bereits der Usurpator „Andeka" (corr. Audeca) hätte, sich stützend auf die unzufriedenen Arianer, die Arianerbischöfe eingesetzt! Diese Vermutung ist durchaus unzulässig; denn sie widerspricht erstens dem historischen Contexte: Eine arianisirende Politik des katholischen Usurpators hätte nur Leovigild's Pläne gefördert. Ferner, wäre Gams' Combination richtig, so würden die Zeitgenossen Gregor von Tours, Johannes von Biclaro und zumal Isidor nicht blos den Thronräuber, sondern auch den Apostaten Audeca verurteilen.

---

XXI.

# Metrophanes Kritopulos.

Von

Dr. Johannes Dräseke in Wandsbeck.

Von allen Versuchen, welche die reformirte Kirche gemacht hat, über ihre nächsten Grenzen hinaus weitere Gebiete dem Geiste und der Lehre Calvin's unterthan zu machen, ist wohl keiner mit gespannteren Erwartungen unternommen worden, keiner unter erschütternderen Umständen gescheitert, als der, welcher im 17. Jahrhundert darauf ausging, in Konstantinopel festen Fuss zu fassen und die griechische Kirche mit der reformirten zu vereinigen. Er ist verknüpft mit dem Namen des unglücklichen Patriarchen Kyrillos Lukaris, der, durch langjährige Verbindungen mit den reformirten Theologen Genfs, Englands und Hollands für Calvin's Lehre gewonnen, von reformirter Seite in einer durch jesuitische Umtriebe ihm geschaffenen Notlage 1629 zu einem nahezu calvinistischen Glaubensbekenntnis bestimmt, durch die Jesuiten beim Sultan verdächtigt und infolge dessen wiederholt abgesetzt und verbannt, endlich 1638 als Hochverräter erdrosselt, in den Wellen des Bosporus sein Grab fand. Ist das grausige Geschick dieses edelen Hellenen allgemeiner bekannt, so kann dies von dem Leben und den Bestrebungen seines gleichfalls reformatorisch gesinnten Zeitgenossen, den er selbst als seinen dereinstigen Helfer und Genossen in das Abendland entsandte, um die protestantischen Kirchen kennen zu lernen, Metrophanes Kritopulos, nicht mit gleicher Sicherheit behauptet werden.

Wie sich Hellenen überhaupt in neuerer Zeit der Geschichte, besonders der kirchlichen Geschichte ihres Volkes mit lobenswertem Eifer und schönem Erfolge an-

nehmen, so verdanken wir auch über Metrophanes Kritopulos umfassendere, zuverlässige Nachrichten erst den Bemühungen dreier Hellenen, A. Demetrakopulos, G. Mazarakes und M. Renieres. Nur des zweiten Werk, welches die Aufschrift trägt: *Μητροφάνης Κριτόπουλος Πατριάρχης Ἀλεξανδρείας κατὰ τοὺς κώδικας τοῦ Πατριαρχείου Ἀλεξανδρείας καὶ ἄλλας πηγάς. Ἐν Καΐρῳ* 1884, ist mir nicht zugänglich. Um so sorgfältigere Berücksichtigung verdienen die beiden anderen. Grundlegend ist die Arbeit Demetrakopulos'. Sie erschien schon im Jahre 1870 in Leipzig unter dem Titel: *Δοκίμιον περὶ τοῦ βίου καὶ τῶν συγγραμμάτων Μητροφάνους τοῦ Κριτοπούλου Πατριάρχου Ἀλεξανδρείας.* Der Wert dieser sorgfältigen Untersuchung beruht hauptsächlich auf dem Umstande, dass Demetrakopulos die auf der Hamburger Stadtbibliothek handschriftlich aufbewahrten Briefe des Metrophanes zur Aufhellung des Lebens und besonders der Reisen desselben in ausgiebiger Weise herangezogen hat. Eine merkwürdige Bewandtnis hat es mit diesen Briefen auf der Hamburger Stadtbibliothek Vol. Epist. Mss. IV, XVI, XLIX, von denen IV drei eigenhändige Briefe des Metrophanes, XVI nur einen, XLIX dagegen, ausser Zeugnissen und zahlreichen Briefen hervorragender Männer Deutschlands an Metrophanes, einundzwanzig Briefe desselben nebst drei Abschriften von solchen enthält. Sie stammen alle aus einer Schenkung Johann Christ. Wolf's, der sie nebst anderen Büchern 1734 aus dem Nachlasse Zacharias Uffenbach's in Frankfurt erstand. Eine wichtige, bisher unbekannt gebliebene Quelle für das Leben und die Reisen des Metrophanes, auf die schon Demetrakopulos (a. a. O. S. 61) hinwies, ist dagegen erst jüngst zu Tage getreten und von Renieres in seinem *ΜΗΤΡΟΦΑΝΗΣ ΚΡΙΤΟΠΟΥΛΟΣ καὶ οἱ ἐν Ἀγγλίᾳ καὶ Γερμανίᾳ φίλοι αὐτοῦ* (1617—1628), *ΑΘΗΝΗΣΙΝ* 1893 — seiner Darstellung zu Grunde gelegt worden. Es ist das von Metrophanes auf seinen Reisen

geführte, nahezu 300 Eintragungen von sämtlichen in England, Deutschland und der Schweiz mit ihm in freundlicher Verbindung gewesenen Männern enthaltende Album, von ihm selbst in seinen Briefen (Dem. S. 26) Φιλοθήκη genannt. Dasselbe gelangte von Alexandrien nach Athen in die Hände des Metropoliten Gerasimos, der ihm ein neues, seinem wertvollen Inhalte entsprechendes Gewand geben liess. Renieres hat auf die besten, besonders deutschen Quellen gestützt, die Angaben und Beziehungen dieses Albums sorgfältig und mit gutem Verständnis erläutert und den zeit- und kirchengeschichtlichen Hintergrund anschaulich geschildert. So ist es ihm gelungen, manche Zusammenhänge, die Demetrakopulos nur ahnen konnte, völlig aufzuhellen, manche unbekannte Beziehungen ans Licht zu ziehen, das bisher in Metrophanes' Reisen mehrfach sprunghaft Erscheinende zu erklären und besonders den nachhaltigen Einfluss, den Georg Calixt's edle Persönlichkeit auf den wandernden Hellenen ausgeübt, überzeugend nachzuweisen. Renieres liefert somit zu Demetrakopulos wertvolle Ergänzungen, die es angezeigt erscheinen lassen, nunmehr an der Hand beider Schriften den wissenschaftlichen Fortschritt unsrer Kenntnis von jenem genannten Versuche der Annäherung der griechischen an die protestantische Kirche einmal kurz zu überschauen.

Metrophanes Kritopulos stammte von angesehenen und frommen Eltern aus Beröa in Macedonien und war 1589, nicht 1599, wie Mazarakes will, geboren. Frühzeitig treffen wir ihn auf dem Athos, wo er dem Gebet und der Durchforschung der h. Schrift und der Werke der Kirchenväter eifrig oblag. Hier lernte ihn (1615) wahrscheinlich der Patriarch von Alexandrien Kyrillos Lukaris kennen, der ihn mit nach Alexandrien nahm. Die griechische Kirche seufzte damals schwer unter der Tyrannei der Türken. Diese richtete sich besonders gegen die griechischen Schulen und die griechische Wissenschaft. Die Folge der unmenschlichen Behandlung der Griechen

war eine allmählich immer mehr zunehmende Unwissenheit. Kyrillos Lukaris klagte diese Not seinen Freunden im westlichen Europa, u. a. auch dem Erzbischof von Cambridge, George Abbott. Dieser bat den Patriarchen, ihm einen geeigneten Mann nach England zu senden, um dort auf Kosten König Jakob's I. theologisch ausgebildet zu werden. Kyrillos schickte 1617 Metrophanes Kritopulos. Nach Demetrakopulos trat derselbe gleich in das Balliol College in Oxford ein, aus Renieres erfahren wir aber jetzt, dass er zuvor das Gresham College in London besuchte und erst nachdem er der Sprache mächtig war nach Oxford übersiedelte. Hier wurde er von Eduard Silvester in der englischen und lateinischen Sprache vervollkommnet und wohnte eifrig den Vorlesungen bei. Es ist ein schönes Zeichen für die sittliche Tüchtigkeit und die geistige Biegsamkeit des Metrophanes, dass er, vom Morgenlande her plötzlich in ganz andere, vielfach völlig fremdartige Verhältnisse versetzt, die gewaltigen Schwierigkeiten der Eingewöhnung, worauf Renieres mit Recht aufmerksam macht, siegreich überwand. Von der Liebe seiner Genossen und der Hochachtung seiner Lehrer und Freunde in England legen an 50 Inschriften rühmliches Zeugnis ab. Unter den letzteren finden wir die Professoren Prideaux und Featly, den berühmten Mathematiker Brigg, der Metrophanes schon 1618 im Gresham College in London kennen lernte, den Astronomen Bainbridge, Robert Burton vom Corpus Christi College (23. Okt. 1622), dessen Werk „Anatomy of Melancholy“ auf spätere Schriftsteller, wie Swift und Sterne, überaus anregend gewirkt hat, Mericus Casaubonus, des Isaak Sohn, dessen theologische und philosophische Schriften die Aufmerksamkeit Cromwell's und der Königin Christine von Schweden erregten, und endlich auch Lukas Holstein aus Hamburg (S. 19/20), den späteren Abtrünnigen, Bibliothekar der Vaticana und Lehrer der Königin Christine und des Landgrafen Friedrich von Darmstadt im Katholicismus, dessen wertvolle Sammlungen,

besonders Abschriften von Handschriften der Vaticana, die Hamburger Stadtbibliothek aufbewahrt. Metrophanes hegte den berechtigten Wunsch, vor seiner Abreise aus England König Jakob I., dem er so viel verdankte, noch einmal persönlich zu sprechen. Abbott war, unbegreiflich aus welchen Gründen, heftig dagegen und zeigte, seitdem Metrophanes seinen Wunsch ausgesprochen, eine nur schlecht verhehlte Abneigung gegen ihn, die sich schliesslich so feindselig äusserte, dass er in einem Schreiben an den englischen Gesandten in Konstantinopel, Thomas Rowe, sich zu den ungerechtesten Vorwürfen und Anschuldigungen hinreissen liess und den Gesandten beauftragte, dem Patriarchen davon Mitteilung zu machen. Dieser entledigte sich zwar seines Auftrags, zum Glück aber ohne jeden Erfolg, denn Kyrillos Lukaris' Zuneigung zu Metrophanes war eine zu tief gewurzelte und zu wohlbegründete, als dass sie durch die nicht günstigen Auslassungen Abbott's hätte erschüttert werden können (Ren. S. 23—27). Metrophanes wurde von König Jakob sehr ehrenvoll empfangen und sehr gnädig entlassen. Das Zeugnis oder der offene Brief, den er ihm mitgab (Dem. S. 9, Ren. S. 24), ehrt beide Seiten gleichermassen. In London traf er die beiden Kephallenier Metaxas und dessen Bruder Nikodemos, die hier eine griechische Druckerei angelegt hatten und im Jahre 1627, veranlasst wohl durch Kyrillos Lukaris, mit dem Nikodemos durch Metrophanes' Vermittelung in Briefwechsel getreten war, eine solche inmitten vieler Gefahren auch in Konstantinopel errichteten. Von den Londoner Eintragungen in das Album sind die des Geheimschreibers des Königs, Thomas Rhoedus (17. Juni 1623) und des Königl. Bibliothekars Patricius Junius (1. Aug. 1623) zu nennen (Ren. S. 28/29). Letzterer war es, der 1628 den von Lukaris als Ehrengeschenk für König Jakob I. nach London gesandten berühmten Codex Alexandrinus in Empfang nahm.

Seine Reise nach Deutschland trat Metrophanes um die Mitte des Jahres 1624 von Hamburg und Bremen

aus an. Aus letzterer Stadt finden sich zahlreiche Eintragungen im Album. Von hier aus wurde er auch höchst wahrscheinlich nach Helmstedt an Georg Calixt empfohlen. Doch dürfte für diesen des Hellenen Verhältnis zu seinem Patriarchen Kyrillos Lukaris die grössere Empfehlung gewesen sein (Ren. S. 44). Er wohnte den ganzen Winter in Calixt's Hause, und diese Zeit ist für Metrophanes' Grundstimmung und theologische Richtung massgebend geworden. Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, mich hier über Calixt weiter zu verbreiten. Bekannt ist, wie er, durch ausgedehnte Reisen und Forschungen besonders dazu befähigt, den Versuch unternahm, einen Standpunkt über den sich bekämpfenden evangelischen Parteien geltend zu machen, infolge dessen sein Streben nicht auf Verschmelzung, sondern auf Befreundung und gegenseitige Anerkennung der verschiedenen Kirchen gerichtet war. Die Grundlage hierfür sah er in dem allen Bekenntnissen gemeinsamen Wesen des Christentums und fand dasselbe nicht bloss im Bibelworte, sondern auch in der Überzeugung der fünf ersten christlichen Jahrhunderte (consensus primitivae ecclesiae, consensus quinquesaecularis). Nach Henke's „G. Calixtus und seine Zeit" hat Renieres in sehr anschaulicher Weise (S. 45 ff.) das Haus, den Freundeskreis und die theologischen Gedanken Calixt's zur Darstellung gebracht, an denen Teil zu nehmen Metrophanes das Glück hatte. Mit Vorliebe verweilt auch der moderne Hellene bei diesem edlen Propheten des Friedens und echt christlicher Liebe, die über die trennenden Schranken des Bekenntnisses hinaus allen wahren Jüngern Jesu Christi so gern die Bruderhand reichte. *Ἡ χριστιανικὴ θεολογία* — sagt er (S. 46) bei der Erläuterung der Theologie Calixt's, und das gilt auch heute noch für unsere Zeit — *δέον νὰ ἀφήσῃ τὰς ἀνωφελεῖς λεπτολογίας, τὰς γεννώσας ἀεὶ νέας ἔριδας, καὶ περιοριζομένη εἰς τὴν ἀνάπτυξιν τῶν πρὸς σωτηρίαν ἀναγκαίων κεφαλαίων τῆς πίστεως, δείξῃ εἰς τὸν χριστιανὸν τὴν ὁδόν, ἣν ὀφείλει νὰ βαδίζῃ, ὅπως εὐ-*

σεβῶς καὶ ἐναρέτως ζῶν ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ γίνῃ ἄξιος ν' ἀπολαύσῃ τῆς μετὰ τοῦ θεοῦ ἑνώσεως. Ὁ Κάλιξτος ἐρευνῶν τὰς κατὰ χώρας ἐκκλησίας, εἰς ἃς ὁ χριστιανισμὸς διεμελίσθη, εὕρισκεν ὅτι αἱ οὐσιώδεις αὐτοῦ ἀρχαὶ ὑπὸ πασῶν ἀναγνωρίζονται, ὅτι ἑπομένως σώζονται τὰ θεμέλια ἐφ' ὧν διὰ τῆς μεταξὺ αὐτῶν εἰρηνικῆς συνεννοήσεως δύναται ν' ἀνιδρυθῇ ἡ ἀληθὴς καθολικὴ ἐκκλησία. Καίπερ λουθηρανὸς ἐπρέσβευεν ὅτι ἡ ἐκκλησία πρέπει νὰ εἶναι καὶ νὰ λέγεται καθολική. So wichtig und so wesentlich dieser Hinweis auf das wahrhaft Katholische ist, den Renieres sehr hoch anzuschlagen scheint, so darf doch nicht übersehen werden, dass Calixt's Gedanke von dem Rückgang auf die einträchtigen Anfänge der Kirche nur eine teilweise Wahrheit hat, die auch heute nicht ausser Acht gelassen werden darf. Es ist unmöglich, eine spätere Zeit in Glaube, Lehre, Sitte, Wissenschaft und Bekenntnis auf den Standpunkt einer früheren zurückzuschrauben. Das trifft für die heutige Zeit ebenso zu, wie für die Calixt's. In letzterem Falle wäre damit ohne Zweifel ein grosser Verlust verbunden gewesen. „Denn das lässt sich nicht leugnen", sagt Dorner (Gesch. der protest. Theologie, S. 622), „Calixt will Heilung des Streits der Gegenwart durch den blossen Rückgang in das Unbestimmtere. Es mag ihm dabei die Unterscheidung von Kirche und Schule, von Glauben und Theologie wohl vorgeschwebt haben; aber er hat die Bedeutung auch von wirklich religiös Wichtigem abgeschwächt. Denn die Rechtfertigung durch den Glauben, die im apostolischen Symbol nicht ausdrücklich erwähnt wird, ist ihm in ihrer evangelischen Bestimmtheit zu wenig bedeutsam für das Heil der Seele und die wahre Einheit der Kirche. Auch ist nicht zu übersehen, dass sein Unionssymbol bald mehr bald weniger Synodalschlüsse umfassen will; gewöhnlich fordert er die trinitarischen, christologischen und antiprädestinatianischen wie antipelagianischen Concilienbeschlüsse (zu Mileve und Oranges). Diese Unsicherheit stammt daher, dass er auf quantitativem Wege (wo das Mehr und

Weniger nur eine verschwimmende Unterscheidung bringt) Hülfe schaffen will, statt auf qualitativem. Er will nur die Menge der angeblich fundamentalen Artikel der orthodoxen Dogmatik quantitativ beschränken; aber mit seinen orthodoxen Gegnern bleibt er in einem Intellectualismus befangen, nur dass er mit einem „Weniger" von reiner, zum Heil notwendiger Lehre will vorlieb genommen wissen." Derartige Bedenken und Erwägungen fochten den Kreis der Helmstedter Freunde, in denen Metrophanes lebte, natürlich nicht an. Die heisse Sehnsucht nach Frieden, nach gegenseitiger Verständigung und Anerkennung auf religiösem Gebiet war in ihnen um so mächtiger, je blutiger und unheilvoller die Schrecken des furchtbaren Religionskrieges unser unglückliches Vaterland heimsuchten und seine Bewohner für unabsehbare Zeit in zwei unversöhnlich feindliche Heerlager zu spalten schienen. Das Erscheinen eines Boten aus der griechischen Kirche schien diesem Verlangen entgegenzukommen. Von Calixt und seinen Freunden, besonders dem trefflichen Konrad Hornejus, auf das freundlichste aufgenommen, entsprach Metrophanes dem von ihnen ausgesprochenen Wunsche — wie wir es von ihm selbst hören — *γνῶναι περὶ τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, ὅπως τε αὕτη καταστάσεως ἔχει τῷ νῦν χρόνῳ ὑπὸ τὸν σκληρὸν καὶ δυσβάστακτον τῆς βαρβαρικῆς τυραννίδος ζυγὸν τελοῦσα, καὶ ὅπως περὶ τὴν χριστιανικὴν ὀρθόδοξον πίστιν δίακειται* (S. 9, vgl. d. Anm.). Er schrieb in Calixt's Hause im Mai 1625 seine *Ὁμολογία τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας τῆς καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς*, klar und gewandt und die Lehre der griechischen Kirche nicht ohne selbständigen speculativen Geist vortragend und besonders gegen die römische Kirche verteidigend [1]). Aber

---

[1]) Dies Bekenntnis, handschriftlich auf der Wolfenbütteler Bibliothek unter der Nr. 946 aufbewahrt, wurde erst 1661 von Konrad Hornejus' Sohne Johannes mit lateinischer Übersetzung in Helmstedt herausgegeben (vgl. Dem. S. 12, Ren. S. 48). Aus dieser mir vorliegenden Ausgabe stammen meine Anführungen.

der friedfertige Geist Calixt's tritt unverkennbar hervor, wenn er am Schluss seines wackeren Werkes (Cap. XXIII, S. 162) seine Hände zu Christus, dem einigen Hohenpriester und Herrn der Kirche erhebt mit der Bitte, *ἐπισκέψασθαι ἐν τάχει τὴν αὐτοῦ ἐκκλησίαν, ἣν τῷ ἰδίῳ αἵματι ἐκτήσατο, καὶ μὴ βραδῦναι ἀπαλλάξαι ταύτην τῶν κατεχόντων ἀνιαρῶν, καταλῦσαί τε τὰς αἱρέσεις, καὶ τὰ σκάνδαλα πάντα ἐκ μέσου ποιῆσαι· συνάψαι εἰς ἓν τὰ διεσκορπισμένα ταύτης μέλη.* Ja auch in der Lehre von der Kirche (Cap. VII, S. 81) wagt er im Sinne Calixt's die Frage zu stellen, *ποῦ τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν ζητητέον; Τῶν ἀνθρώπων γὰρ* — fährt er fort — *ὑπὸ ἔριδος καὶ φιλονεικίας εἰς πολλὰ τμήματα διαιρεθέντων καὶ ἐκκλησίας ἑαυτοῖς συγκροτησάντων, ἑκάστη τούτων φιλοτιμεῖται ἑαυτῇ τὸ ὀρθόδοξον καὶ ἀποστολικὸν περιάψαι. Καὶ εἴγε ἦν ἔθνος τι τῶν μήπω τῷ εὐαγγελικῷ ζυγῷ ὑποταγέντων, ἐθέλον δὲ νῦν τῷ χριστιανισμῷ προσελθεῖν, ἠπόρησεν ἂν τίνι τῶν ἐκκλησιῶν προσδραμητέον. οὕτω τὸ πρᾶγμ' ἀσαφὲς καὶ ἀμφίβολον δοκεῖ, ἑκάστων ἑαυτοὺς μόνον εὐσεβεῖν οἰομένων, τοὺς δὲ λοιποὺς ἐν οὐδενὶ λόγῳ τιθεμένων.* In gründlicher Weise beantwortet er jene Frage, indem er die Kennzeichen der wahren katholischen und apostolischen Kirche (S. 81 ff.) erörtert. Als das Wichtigste erscheint ihm (S. 82) *τὸ πιστῶς καὶ ἀδόλως παρακατέχειν τὸ θεῖον ῥῆμα, ὃ ὁ θεὸς ἐξέθετο διὰ προφητῶν καὶ ἀποστόλων, καὶ τοῦτο τῇ ἐκκλησίᾳ ὥσπερ φύλακι παρακατέθετο, καθάπερ θησαυρόν τινα μέγαν καὶ οὐράνιον.* Das waren alles Gedanken, um die Calixt Zeit seines Lebens die zerstreuten Schafe Jesu Christi zu sammeln sich bemühte. In demselben Monat, in welchem Metrophanes jene seine Schrift in die Hände Calixt's niederlegte, schrieb dieser — und das ist die neue wichtige Thatsache, die wir durch Renieres (S. 49/50) erfahren — in dessen Album die folgenden hochbedeutsamen Worte, aus denen Calixt's Übereinstimmung mit den Grundlagen der griechischen Kirche deutlich erhellt:

*Οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην· πάντες γὰρ εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.*

Virescit vulnere virtus.

Religiosissimo et eruditissimo viro Metrophani Critopulo *ἐκ Βεῤῥοίας τῆς Μακεδονίας, ἱερομονάχῳ*, qui ad Beatissimi Patris et Domini CYRILLI episcopi Novae Romae et Patriarchae Oecumenici nutum

A Britannia in patriam reversurus in academiam JULIAM, quae est Helmaestadii Saxonum, devertit et hiemem domi meae pietate, modestia, sobrietate et in studiis sedulitate, quanta virum DEO religionique consecratum decet, exegit, memoriae et benevolentiae, praecipue vero coniunctionis cum ecclesia catholica et apostolica Graeciae totiusque Orientis testandae ergo

L. M. C. scribebam

GEORGIUS CALIXTUS Sanctae Theologiae D. et publicus professor. MDCXXI Idibus Mais.

Ein ähnliches Zeugnis trug auch Calixt's Freund Hornejus in das Album ein. Es ist griechisch abgefasst und lautet also:

*Εἰρήνην διώκετε μετὰ πάντων καὶ τὸν ἁγιασμόν, οὗ χωρὶς οὐδεὶς ὄψεται τὸν Κύριον.*

*Ἀνδρὶ εὐσεβεστάτῳ καὶ ἐλλογιμωτάτῳ Κυρίῳ Μητροφάνει τῷ Κριτοπούλῳ ἱερομονάχῳ καὶ Πατριαρχικῷ Πρωτοσυγγέλῳ, φίλῳ τιμίῳ, ὃν ὁ ἁγιώτατος καὶ μακαριώτατος Κύριος ΚΥΡΙΛΛΟΣ, τῆς νέας Ῥώμης ἐπίσκοπος καὶ πατριάρχης οἰκουμενικὸς εἰς τὴν πατρίδα μεθ' ἑπτὰ ἐτῶν ἀποδημίαν μεταπεμψάμενος, ἐν τῇ καθόδῳ τὴν ἐκκλησίαν καὶ ἀκαδημίαν ἡμῶν θεᾶσθαι ἐβουλήθη, εὐνοίας ἕνεκα καὶ εἰς μνημόσυνον τῆς τῶν ὀκτὼ μηνῶν, οἷς σῖτον παρ' ἐμοὶ ἔλαβε, συνηθείας καὶ ὁμιλίας ἡδίστης, μᾶλλον δ' εἰς τεκμήριον τῆς ἐμῆς πρὸς τὴν καθολικὴν τῆς ἀνατολῆς ἐκκλησίαν κοινωνίας ταῦτα ἔγραψα, Κορράδος ὁ Ὀρνεῖος τῆς Θεολογίας διδάσκαλος καὶ τῶν Λογικῶν ἐν τῇ Ἀκαδημίᾳ*

*τοῦ Ἑλμσταδίου τῶν Σαξόνων ἀπαγγελτὴς τῇ ι΄ πρὸ καλανδ. ἐν ἔτει ᾳχκε΄.*

Auf die Bedeutung dieser Zeugnisse, insbesondere desjenigen Calixt's, hat Renieres, wie mir scheint mit Recht, sehr nachdrücklich aufmerksam gemacht. Gleich die nächsten Schritte Metrophanes', von denen Demetrakopulos noch keine Kunde hatte, beweisen, wie tiefen Eindruck auf ihn die Persönlichkeit und die Anschauungen Calixt's gemacht haben müssen. Und gerade hierauf hinzuweisen erscheint mir wichtig, wichtiger als die weiteren Reisen des Hellenen mit allen ihren an sich ganz wissenswerten Einzelheiten und den zahlreichen, culturgeschichtlich immerhin wertvollen Eintragungen der mit ihm in freundliche Berührung getretenen Männer genauer zu verfolgen.

Von Helmstedt wandte sich Metrophanes im Mai 1625 nach Wittenberg. Er fand hier nicht dieselbe entgegenkommende Aufnahme, die ihm anderswo zu Teil geworden. Das zeigt sich auch in dem Album. Die Theologen dort verzeichneten sich zwar darin, aber ohne der Würde des Mannes oder der Kirche zu gedenken, deren Abgesandter er war. Freundlicher und wohlwollender bewiesen sich ihm die Professoren der anderen Facultäten. Sein Aufenthalt in Wittenberg währte nur wenige Wochen. Während Demetrakopulos (S. 16) Metrophanes ebendaselbst einige Monate verweilen und gegen den Herbst des Jahres, vielleicht über Leipzig, nach Nürnberg reisen lässt, erfahren wir von Renieres (S. 56) auf Grund des Albums, dass er im Juli sich nach Berlin wandte. Nach Frankfurt a. O. weist keine Spur des Albums. Dagegen liegt die Reise nach Berlin wieder auf der Linie Calixt'scher Gedanken und Erwartungen. Jedenfalls wollte Metrophanes dort den sehr einflussreichen, vielgereisten und gründlich gebildeten Hofprediger des Kurfürsten, Johannes Berg, kennen lernen, der in Bezug auf die Kircheneinigungsfrage ganz auf Seiten Calixt's stand. Ihn

im Sinne dieses auch für die Einigung mit der griechischen Kirche zu gewinnen, war, wie Renieres nicht unwahrscheinlich vermutet, Zweck des Metrophanes, als er sich nach Berlin und von da, als er Berg dort nicht antraf, nach dem nahen Freienwalde wandte. Hier verkehrte er mit demselben, und das, was Berg in Metrophanes' Album schrieb (Ren. S. 58), spricht entschieden für Renieres' Vermutung und bezeugt die Gemeinschaft des Geistes zwischen beiden Männern im Sinne Calixt's. Die Inschrift lautet:

*Ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, ἐν μιᾷ ἐλπίδι,*
*Εἷς Κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα,*
*Εἷς Θεὸς καὶ πατὴρ πάντων, ὁ ἐπὶ πάντων,*
*Καὶ διὰ πάντων, καὶ ἐν πᾶσιν ἡμῖν.*

Eph. 4.

*Τὸ μὴ πάντα περιεργάζεσθαι καὶ τὸ μὴ πάντα θέλειν εἰδέναι, μέγα τοῦ εἰδέναι τεκμήριον.*

Chrysost. in 2 Tim. *Λόγ. γ'*. Tom. 4. p. 367, edit. Savil.
Hoc *τῆς ἰσοτίμου πίστεως* Symbolum adscripsit huic albo
JOHANNES BERGIUS SS. Theol. Doctor Serenissimi Electoris Brandenburgici Ecclesiastes.
Freienwaldi anno 1625, mense Julio.

Von Freienwalde begab sich Metrophanes nach Leipzig, von da im August nach Jena, dessen Trias Johannea, Gerhard, den bekannten Verfasser der Loci theologici, Major und Himmel, wir in seinem Album mit Inschriften vertreten finden (Ren. S. 59. 60). Ende August folgen wir ihm nach Coburg, dessen Gymnasium Casimirianum Johann Gerhard eingerichtet und geleitet hatte, bis er nach Jena berufen wurde. Von seinem Nachfolger, dem als Liederdichter berühmten Joh. Matth. Meyfart („Jerusalem, du hochgebaute Stadt"), wurde Metrophanes freundlich aufgenommen. Eine schriftliche Kundgebung vom 25. Aug. 1625, die an Apokal. 2, 17 (Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt) anknüpft, versichert den Hellenen ausserordentlichen

Wohlwollens (singularem benevolentiam) und bezeugt ihm des Schreibers herzliches Verlangen und Wunsch einer glücklichen Heimkehr in die schwer heimgesuchte griechische Kirche (Ren. S. 61).

Im September oder October 1625 traf Metrophanes in Altdorf in der Nähe von Nürnberg ein. Die dortige Universität war hervorgegangen aus dem in den Anfängen der Reformation von Melanchthon in Nürnberg gegründeten Gymnasium, das bei seiner Erweiterung und Umgestaltung der Rat nach Altdorf verlegt hatte. Dass Metrophanes hierhin seine Schritte lenkte, war höchst wahrscheinlich Werk und Absicht Calixt's. Dessen Geist nämlich war hier unter den theologischen Lehrern lebendig, und wahrscheinlich war es sein Rat, dass Metrophanes zum Abschluss seiner Forschungen auch diese Stätte des Friedens in Deutschland kennen lernte.

Bei den übrigen Städten, die Metrophanes auf seinen Reisen berührte, und den für seine zahlreichen und freundschaftlichen Verbindungen, die er überall anknüpfte, zeugenden Eintragungen seines Albums brauchen wir uns nicht besonders aufzuhalten. Demetrakopulos (S. 20 ff.) nennt uns als Stätten kürzeren oder längeren Aufenthalts, nachdem Metrophanes den Winter von 1626 in Altdorf zugebracht, Nürnberg, Augsburg, Ulm und Stuttgart. Durch das Album erfahren wir, dass er auch in Sulzbach weilte und dort viele Freunde fand, dass er vom Mai bis August 1626 in Augsburg, dann im August in Ulm war, welche beide Städte besonders reich mit Inschrifsen vertreten sind (Ren. S. 70—72). Dasselbe gilt von Tübingen, wo er im October eintraf (Ren. S. 74—80). Von hier aus besuchte er das nahegelegene Kloster Bebenhausen, in welchem sich damals eine kirchliche Schule befand. Von den beiden Einzeichnungen der dortigen Lehrer ist die des Abtes Daniel Hizler's (1. Dec. 1626) insofern bemerkenswert, als sie die einzige im ganzen Album ist, aus der uns ein Klageruf über die furchtbare Not der Zeit entgegenklingt:

„Ah Deus" — schreibt Hizler — „in quae nos servasti tempora? Finem
Fac mundo immundo temporibusque malis" —

ein Distichon, das Renieres (S. 81) als solches nicht erkannt zu haben scheint. Nach zehn Monaten ging Metrophanes nach Stuttgart und besuchte sodann, wie wir meist an der Hand von Briefen, aus denen Demetrakopulos einige Stellen mitteilt, und der Inschriften des Albums verfolgen können, Freudenstadt, Strassburg, Basel (Inschriften Joh. Buxtorf's, des grossen Hebräers, und seines gleichnamigen Sohnes, sowie Thomas Platter's, des Bruders des durch seine Selbstbiographie bekannteren Felix Platter's, S. 87/88), Bern, Genf, Zürich, Venedig. Hier verlässt uns das Album. Die letzte Eintragung war die eines englischen Freundes, den Metrophanes in Venedig traf, vom 1. März 1628. Von hier aus schrieb er an verschiedene Städte, welche ihm Bücher geschenkt hatten, und bat um Übersendung derselben. Diese Angelegenheit verzögerte sich aber länger als Metrophanes gedacht, besonders die Sendung aus Stuttgart, die durch den Tod des Herzogs Johann Friedrich unerwünschten Aufschub erfuhr. Im November 1628 trafen die Bücher, unter ihnen eine vollständige Ausgabe der Schriften Luther's, glücklich ein. Mit Unterricht, den er griechischen Jünglingen erteilte, erwarb er seinen Lebensunterhalt, auch vom Rate der Stadt wurde er ansehnlich unterstützt. Demetrakopulos lässt Metrophanes im Frühjahr 1629 von Venedig nach Konstantinopel aufbrechen; aber durch Renieres erfahren wir, dass er am 28. Oct. 1630, wo er eine Schuldverschreibung ausstellte, noch in Venedig war und von hier aus erst im November 1630 die Reise nach Konstantinopel antrat.

Metrophanes' Reisen in Deutschland hat Demetrakopulos an der Hand der von ihm auf der Hamburger Stadtbibliothek eingesehenen Briefe desselben geschildert. Aus ihnen hat er auch die Frage zu beantworten gesucht, welches der Zweck dieser Reisen war. Richtig ist es ge-

wiss im allgemeinen, wenn er denselben so fasst, dass Metrophanes die Kirchen in Europa, d. h. die nach Luther und Calvin sich nennenden, im Auftrage des Kyrillos Lukaris kennen lernen sollte. Er beruft sich auf briefliche Äusserungen desselben, die hier eine Stelle finden mögen. Metrophanes schrieb am 1. Dec. 1628 an Ludwig Friedrich, den Bruder des Herzogs von Württemberg (Cod. Hamb. XLIX, S. 539): *Προεθέμην μὲν θεάσασθαι τὰς ἐν Εὐρώπῃ Ἐκκλησίας, οὕτω δόξαν τῷ ἁγιωτάτῳ ἡμῶν Πατριάρχῃ, τοῦ Θεοῦ τὴν ἐκείνου διάνοιαν εἰς τοῦτο διεγείραντος. Ἐπεὶ δ' ὁ σκοπὸς ἀγαθὸς ἦν, οὕτω μοι συνεργὸς ἐν τούτῳ ἐγένετο ὁ τῶν ἁπάντων Θεός, ὡς μὴ μόνον ἀσινῆς καὶ ἀλώβητος τὴν μακρὰν ἐκείνην καὶ πολύμοχθον ὁδοιπορίαν ἀνύσαι, ἀλλὰ καὶ μετὰ ῥᾳστώνης τοσαύτης, ὥστε μοι δοκεῖν μὴ ξένοις, ἀλλ' οἰκείοις καὶ κατὰ αἷμα προσήκουσι συνδιαιτᾶσθαι.* In einem von Bern aus an Herzog Johann Friedrich gerichteten Briefe vom 14. Oct. 1627 sagt er (Cod. Hamb. XLIX, S. 573): *Οὗτοι δὲ μεγαλοπρεπέστατοι Ἀρκτοπολῖται* (d. h. Bernates) *γνόντες τὴν ἐμὴν ἀποδημίαν εἰς δόξαν Χριστοῦ ἀφορᾶν, ἐποίησαν ὅσα εἰκὸς ἀνθρώπους εὐσεβεῖς ποιῆσαι εἰς δόξαν Χριστοῦ· ὃ δὲ μεῖζον, ὅτι καὶ εἰς Γενέβην ἔπεμψάν με μετὰ πρέσβεως καὶ ἀναλωμάτων. Ἐκεῖθεν δ' ἐπανακάμψαντά με παρασκευάζονται καὶ μέχρι Τιγούρης πέμψαι με. Ἔμεινα δ' ἐν Γενέβῃ ἡμέρας τρεῖς, πολλῆς εὐνοίας τυχὼν παρὰ τῶν ἐκεῖθι πρεσβυτέρων.* Diese Äusserungen sind recht allgemein gehalten. Aus den auf der Hamburger Stadtbibliothek liegenden Briefen des Mannes, von denen Demetrakopulos doch nur Bruchstücke mitteilt, dürften, so will es mir scheinen, bei genauerer Untersuchung, die hoffentlich dann zu deren Herausgabe führen wird, sich Metrophanes' eigenem Zeugnis zufolge noch weitere, deutlichere Anhaltspunkte bezw. Aufklärungen ergeben. Demetrakopulos hielt es infolge eines von dem reformirten Prediger Raffard in Kopenhagen 1834 an Münter gerichteten Schreibens, das auf Metrophanes' Sendung näher eingeht, ja sogar bestimmte Vorschläge nennt, auf Grund

deren 1627 eine Einigung der schweizerischen reformirten mit der griechischen Kirche habe stattfinden sollen, für wahrscheinlich, dass Metrophanes die dort erwähnte Einigung betrieben habe, obwohl er einen zwingenden Beweis dafür zu führen nicht vermochte. Dieser Beweis ist aber überhaupt nicht zu erbringen. Schon Pichler hat sich gegen jene Deutung des Zweckes der Reisen unsres Hellenen ausgesprochen, und auch Renieres hält sie für durchaus unzutreffend. Er findet seine Ansicht besonders durch das Album bestätigt. Wir sahen soeben in der brieflichen Mitteilung des Kritopulos, dass er in Genf nur drei Tage zubrachte. Wenn nun Turretin und Sartor und die anderen calvinistischen Lehrer und Geistlichen in Genf — wendet Renieres mit Fug ein (S. 90) — mit Metrophanes in ein so enges Einvernehmen gekommen wären, wie Raffard, ich weiss nicht auf Grund welcher thatsächlichen Angaben einer früheren Zeit, behauptet, wie in aller Welt ist es dann zu erklären, dass Metrophanes aus Genf, ganz entgegengesetzt seiner in allen deutschen Städten, durch die er kam, sonst beobachteten Gewohnheit, keine einzige Inschrift der dortigen Theologen in seinem Album mit sich nahm?

Die Beziehungen des Patriarchen Lukaris, dessen Äusserungen in Verbindung mit einigen von Metrophanes Kritopulos gethanen Demetrakopulus zur Stütze seiner Annahme heranzog (S. 35), zu den Genfern begannen erst geraume Zeit nach der Anwesenheit des Metrophanes in der Stadt. Dafür zeugt der Brief des Patriarchen vom 15. April 1632 an den Genfer Professor der Theologie Diodati. Lukaris kommt beiläufig darauf zu sprechen, dass die Genfer Akademie in einem Schreiben an ihn des Metrophanes und seiner Durchreise durch die Stadt Erwähnung thue. Daraus folgt aber für die Thätigkeit des Metrophanes in Genf im Sinne der Raffard'schen Annahme auch nicht das Geringste.

Die Genfer Theologen waren vielmehr unduldsame

Eiferer der allerschlimmsten Art. Solchen Männern gegenüber war es ein Ding der Unmöglichkeit, dass ein Mann wie Kritopulos, der mit dem Geiste Calixt's und seiner Bremer und Helmstedter Freunde erfüllt war, diejenigen Bedingungen und Vorschläge zu einer Einigung der Kirchen und gegenseitiger Duldung entwickelte, die Raffard in dem oben erwähnten Schreiben ohne jeden stichhaltigen Grund erschliessen und aussprechen zu dürfen meinte. Renieres hält es (S. 91) für viel wahrscheinlicher, dass Metrophanes den Genfer Theologen den Gruss des Patriarchen entbot und ihnen dessen Wunsch zu erkennen gab, es möchte eine Art und Weise für die Einigung der anderen christlichen Kirchen mit der Mutterkirche des Morgenlandes zum Schutz gegen die römische Kirche gefunden werden. Seitdem er hören musste, dass dies nur möglich sei unter der Bedingung, dass sich die griechische Kirche bedingungslos dem Geiste Calvin's beuge, wandte er sich von ihnen und wagte es daher auch nicht, ihnen sein Album zum Zweck der Eintragung vorzulegen. So erscheint dies testimonium ex silentio allerdings von starker Beweiskraft.

Gleichwohl hatte Metrophanes' Anwesenheit in Genf und seine Schilderung der Lage der griechischen Kirche sowie der gegen sie gerichteten Ränke und Feindseligkeiten der Jesuiten die Folge, dass die Genfer, im Einverständnis mit den ihnen eng befreundeten Holländischen Reformirten, den calvinistischen Geschäftsträger Ant. Leger als Beirat des dortigen holländischen Gesandten nach Konstantinopel schickten. Dieser war es, der Lukaris völlig umgarnte, so dass er sich zur Abfassung seiner vielgenannten, durchaus calvinistischen *'Ομολογία* bestimmen liess. Leger fertigte von ihr eine lateinische Übersetzung und sandte diese nach Genf, wo sie 1629 durch den Druck veröffentlicht wurde, ganz Europa in Staunen versetzte und die unmittelbare Ursache des Untergangs des Kyrillos wurde.

Metrophanes war, wie wir gesehen, 1629 noch in Venedig und erfuhr höchst wahrscheinlich von Lukaris'

verhängnisvollem Schritte nichts. Er seinerseits hatte den Mann gefunden, auf den er seine Hoffnungen setzte, mit dessen Gedanken und Wünschen ihn innigste Geistesgemeinschaft verband, es war der grösste Theologe jener Zeit, Georg Calixt. Dieser hatte den kühnen, für die damalige Zeit wahrhaft bewundernswerten Gedanken der Vereinigung der zerstreuten Glieder der Kirche Jesu Christi mit weitschauendem Geiste erfasst und bemühte sich, soviel in seinen Kräften stand, demselben thatkräftige Freunde und Anhänger zu gewinnen. An ihm hielt Kritopulos Zeit seines Lebens fest, er hatte ihm in klaren Worten „coniunctionem cum ecclesia catholica et apostolica Graeciae totiusque Orientis“ in seinem Album bezeugt. Es war für Metrophanes daher eine schwere Enttäuschung, als er, nach Konstantinopel heimgekehrt, seinen Patriarchen in den Händen der Calvinisten fand, denen er sich vorschnell, ohne seines treuen Boten Rückkehr aus dem Abendlande abzuwarten, in die Arme geworfen, um sich vor den Jesuiten zu retten. Seine eigenen Erfahrungen und Gedanken und der von Georg Calixt ausgestreute Same waren nunmehr zum Ersterben und zu völliger Wirkungslosigkeit verurteilt.

Nach kurzem Aufenthalt in Konstantinopel ging Metrophanes nach Alexandrien zurück. Vielleicht sah Kyrillos den Mann jetzt gern scheiden, der, wie die Unterschrift unter seinem Bildnis in Alexandrien lautet, nichts gegen das Gewissen (*Μηδὲν κατὰ τῆς συνειδήσεως*) zu thun sich zum Grundsatz seines Lebens erwählt hatte (Ren. S. 105). In Alexandrien, wo Metrophanes die Schätze der ihm im Abendlande reichlich geschenkten Bücher zu einer sehr stattlichen Patriarchatsbibliothek vereinigte (Dem. S. 42), wurde er im Jahre 1633 zum Grossarchimandriten, im December desselben Jahres zu Kairo zum Metropoliten von Memphis und Ägypten, nach dem am 30. Juli 1636 erfolgten Tode des alexandrinischen Patriarchen Gerasimos zu dessen Nachfolger erwählt (Ren. S. 107). Während

dieser Vorgänge in Ägypten vollzog sich in Konstantinopel das furchtbare Geschick des unglücklichen Patriarchen Kyrillos Lukaris. Sicherlich mit schmerzbewegtem Herzen hat Metrophanes die Wechselfälle des erschütternden Dramas, die mehrmaligen Absetzungen und Verbannungen des Patriarchen nach Tenedos, Chios und Rhodos, seine Wiedereinsetzung 1637 und endlich seine durch die Jesuiten bewirkte Beseitigung und Hinmordung im Jahre 1638 verfolgt. Ohnmächtig musste er dem Gebahren der übermütigen Sieger zuschauen. Ja er musste der von dem neuernannten, den Jesuiten genehmen Patriarchen Kyrillos Kontares berufenen Synode im September 1638 beiwohnen, wo die calvinistischen Capitel der 1633 in griechischem Wortlaut veröffentlichten Bekenntnisschrift des Kyrillos Lukaris verurteilt wurden. Es war ein schwerer Augenblick, in welchem Metrophanes angesichts der grossen geistlichen Versammlung aus Kontares', des Henkers Hand, der ihm seinen Freund und Wohlthäter gemordet, die Feder zu nehmen und vor seinen Augen die lange Reihe der Flüche zu unterschreiben sich gezwungen sah, durch welche das Andenken des Kyrillos geächtet wurde. Metrophanes überlebte diesen schmerzlichsten Tag seines Lebens nicht lange. Er kehrte nicht wieder nach Alexandria zurück, das demnächst von den Jesuiten nicht minder hart bedrängt wurde als vorher Konstantinopel, sondern wandte sich nach der Walachei, wo er schon am 30. Mai 1639 starb. Schmidt, der österreichische Gesandte bei der Pforte, schrieb, auf die Kunde von dem Ableben des unzweifelhaft geistig bedeutendsten Mannes der damaligen griechischen Kirche, erfreut an den Kardinal Bandini: „Metrofane l'arcivescovo di Alessandria è quivi passato all' altra vita" (Ren. S. 108. 109). Wir Evangelische können das Geschick des wackeren Mannes, dem es in jenen sturmbewegten, von unseligen Glaubenszwistigkeiten erfüllten Zeiten nicht beschieden war, die edelsten, wahrhaft christlichen Friedensgedanken eines Mannes wie Georg Calixt

an seinem Teile der Verwirklichung näher zu bringen, nur auf das aufrichtigste beklagen. Jetzt, nachdem uns durch Demetrakopulos und Renieres sein Gedächtnis in so würdiger Weise erneuert ist, dürfen wir, ohne befürchten zu müssen, dass wir seiner Person zu viel Bedeutung beilegen, des Dichters Wort auch auf ihn anwenden:

Semper honos nomenque tuum laudesque manebunt.

---

XXII.

# Der kritische Wert römischer Literatur.

Von

Dr. ph. Aršak Ter-Mikelian.

Man stösst kaum irgendwo auf interessantere Thatsachen, als in der Kritik derjenigen Literatur, welche in ihren Ursprüngen mit der römischen Kirche in Zusammenhang steht; ich denke dabei nicht allein an die Werke der directen römischen Parteigänger, welche die Wahrheit und sicherlich oft sogar ihr eigenes besseres Wissen dem Glauben an die Infallibilität eines Menschen opfern, sondern auch an die, welche auf römische Quellen ihre Darstellung stützen. Es wäre freilich zu viel unternommen, diese umfangreiche Literatur in allen ihren Einzelheiten hier in Betracht ziehen zu wollen, denn das wäre ohne Zweifel einem Einzelnen geradezu unmöglich; unsere Absicht kann ja nur die sein, im Folgenden einige wenige, aber in ihrer Art recht beachtenswerte Schriften jener oben erwähnten Gattung einer kurzen Kritik zu unterwerfen, um den durchaus unhistorischen Charakter dieser Art von Geschichtschreibung zu erweisen.

Die ganze europäische Literatur über die armenische Kirche ist von den Schriften der Meχit'aristen abhängig, jener Mönche, welche auf der Insel St. Lazar bei Venedig ihren Wohnsitz aufgeschlagen haben und von denen ein Teil, eine zweite Niederlassuug in Wien gegründet hat, deren literarische Thätigkeit jedoch nicht so bedeutend gewesen ist, wie die der ersteren. Nach der Erfindung der Buchdruckerkunst machten es sich die armenischen Katholici zur Aufgabe die hl. Schrift bei ihrem Volke zu verbreiten. Seit dem XVI. Jahrh. wurden denn auch von Ećmiazin aus Kleriker zur Gründung einer Druckerei nach Europa geschickt; die berühmtesten von ihnen waren: Abgar, erst in Venedig dann in Konstantinopel, im XVII. Jahrh. Johannes Karmadanian in Polen, ums J. 1635 Johannes Ankyraži in Venedig, Matt'êos Careži (1656) in Venedig, in Amsterdam, Karapet Adrianeži und Oskan Vardapet u. a. m. daselbst, in Paris, in Marseille u. sonst. Die von den Katholici geschickten Kleriker wandten sich natürlich nach denjenigen Städten, wo sie seitens armenischer Kolonien Unterstützung fanden. Sie wurden aber von der römischen Kirche so viel wie möglich unterdrückt und die Bücher, welche sie herausgeben wollten, der strengsten Censur unterworfen. Am schlechtesten wurde Oskan in Marseille behandelt, wo er im J. 1672 seine Druckerei „des hl. Ećmiajin und des hl. Feldherrn Sarkis" gegründet hatte. Die dort gedruckten Gebetbücher wurden von der Censur verändert, etwas „häretisches" zu drucken wurde überhaupt verboten etc., dabei mussten die Drucker dem Censor die Reise nach Marseille und zurück bezahlen und ihm noch obendrein hunderte von Exemplaren für die Censur schenken. So glückte es keinem von diesen zahlreichen Boten Ećmiajins die von Rom ausgehende Finsternis ihrerseits durch das Licht des Evangeliums zu erhellen. Das Verdienst, eine Druckerei von dauerndem Bestand gegründet zu haben, gebührt wohl dem Meχit'ar Sebastaži (geb. 1676) einem Kleriker von Ećmiajin. Schon in Ar-

menien hatte er oft versucht eine Druckerei zu errichten, in dem Bestreben, das Aufblühen der altarmenischen Literatur, soweit an ihm lag, zu fördern, allein er fand leider keine Unterstützung. Er kam dann nach Konstantinopel, aber kaum war es ihm gelungen, einige Schüler um sich zu sammeln, als er auch schon von seinen persönlichen Feinden und von der türkischen Regierung verfolgt wurde; darauf fand er eine Zuflucht in Modon im Peloponnes und nach einem Attentat, welches daselbst im J. 1715 gegen ihn unternommen wurde, in St. Lazar bei Venedig. Seine Flucht in das Gebiet des römischen Papstes brachte es mit sich, dass er sich dem Papstkönig äusserlich unterwerfen musste. Nicht anders ging es seinen Schülern, nur dass diese sich mehr und mehr auch in eine geistige Knechtschaft Roms hineinziehen liessen. Die zahlreichen Handschriften wurden hinter Schloss und Riegel verwahrt, und das Kloster ist in das Domicil eines Predigerordens der Papstkirche umgewandelt worden. Heutigen Tags haben die treulos gewordenen Schüler Meχit'ars jede patriotische Gesinnung gegenüber ihrem ursprünglichen Heimatlande verloren, und sind deshalb mit Recht von den protestantischen Theologen als „Lazaristen-Jesuiten“ bezeichnet worden.

Die selbständigen Arbeiten der Meχit'aristen haben zu ihrer Grundlage das dreibändige dicke Werk des M. Čamčian. Einen wissenschaftlichen Wert im eigentlichen Sinne können sie schon darum nicht beanspruchen, weil sie von der europäischen und besonders der deutschwissenschaftlichen Strömung völlig abgeschlossen sind, und weil ihre Darstellung vielfach auf absichtlich verstümmelten oder zurechtgemachten Quellen beruht. Man nehme z. B. die 700seitigen Werke (4⁰) Ališans zur Hand, und man wird finden, dass derselbe fast nirgends Quellen angiebt, wahrlich Grund genug, um sich darüber nicht zu wundern, dass er jedes von diesen Werken in einem Jahre geschrieben hat. Schon Čamčian bekennt sein Abhängig-

keitsverhältnis zu Rom, wenn er in der Vorrede in dem einem jeden Abschnitt beigefügten Quellenverzeichnis versichert, er verstehe unter dem Worte „die Geschichtschreiber“ viele anonyme und weniger wichtige Schriftsteller, welche einzeln zu benennen, er nicht für nötig gehalten habe. Indessen auch Čamčian schreibt in völlig sklavischer Abhängigkeit von einem Manne, welchen wir sicher als seinen Lehrer bezeichnen können und zwar ist dies der Jesuit und Mönch des Theatinerordens, Clemens Galanus. Von Papst Urban VIII. zur Bekehrung von Georgien und Armenien ausgesandt, richtete er daselbst nichts aus und wurde zurückgewiesen; hierauf schrieb er ein dreibändiges Werk, in welchem er mit echt jesuitischem Kunstgriff gleichsam ein Labyrinth geschaffen hat, in dem der unerfahrene Leser sich rettungslos verliert. Dieses Werk bildet nun eben die Grundlage nicht nur der Schriften Čamčians, sondern auch der ganzen meχit'aristischen Literatur. Gehen wir nunmehr daran, das Werk des Galanus einer kurzen Kritik zu unterziehen, und es wird sich alsbald zeigen, dass wir damit zur Entdeckung einer ganzen Reihe jesuitisch-meχit'aristischer Schleichwege gelangen werden.

Das berühmte Werk des Galanus heisst: Conciliationes ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenornm patrum et doctorum testimoniis, in duas partes, historialem et controversialem divisae. Autore Clemente Galano Surrentino clerico regulari theologo et S. Sedis Apostolicae ad Armenos Missionario. Romae. Typis sacrae Congregationis de Propaganda Fide. Anno Jubilaei MDCL[1]).

Schon in dem so gewählten Titel spricht sich die deutliche Absicht aus, dem Leser glauben zu machen, als habe die armenische Kirche mit Rom sich wirklich vereinigt, wofür freilich der Verfasser den Beweis auch später

[1]) Ebenfalls von Galanus stammt das Werk: Historia Armena, ecclesiastica et politica. Col. 1686. (503 pag.).

schuldig bleiben muss. Das Werk ist lateinisch und armenisch geschrieben. Der armenische und lateinische Text stehen in zwei Columnen einander gegenüber, weichen aber ganz erheblich von einander ab. Beiden Texten liegt absichtliche Entstellung der geschichtlichen Wahrheit zu Grunde, und so verfolgt wohl der lateinische den Zweck sich das Vertrauen des Europäers durch den armenischen zu sichern, während der armenische darauf abzielen mag, den Armenier selbst durch den lateinischen in die Irre zu leiten. Dies aber wird uns die nachfolgende Untersuchung im einzelnen noch zu zeigen haben. Nach seinem Inhalt zerfällt das Werk in zwei Bände. Da aber der II. Band für sich wieder in zwei Abteilungen zerfällt, so liegen uns im ganzen drei Bände vor, 4⁰. (S. 1531 + 478 + 771). Wenn Galanus in der Vorrede über die Armenier seiner Zeit sagt: siquidem, cum persuasum atque fixum in animo habeant, Latinos, utpote logica facultate, et ingenii acumine gentibus aliis longe praestantes, argumentorum ac sophismatum vi fallaciisque rem quantumlibet falsam pro vera ostendere posse, si velint . . ., so werden wir gerade daraus sehen, dass die damaligen Armenier klug genug gewesen sind, sich trotz aller Unterdrückung und Unwissenheit, in der sie sich befanden, vor den römischen Sophisten zu hüten, leider ohne dass es ihnen auf die Dauer gelang.

In der armenisch-lateinischen Vorrede bemerkt der Verfasser, dass er eine armenische Geschichte seinem Werke zu Grunde gelegt habe, und doch verschweigt er hartnäckig dem armenischen Leser die einfachsten Thatsachen dieser Geschichte. In der lateinischen Vorrede erklärt er folgendes: Nomen auctoris ibi silentio praeteritur; scriptor is est Dominus Marucha, Sacerdos Armenus, qui in Scythiae Chersoneso in ecclesia S. Michaelis Archangeli Theodosiae ciuitatis, quae nunc appellatur Caffa, illum trascripserat anno Dom. 1366. Trotz dieser Angaben bleibt hier noch gar manches fraglich, und gerade darum, weil er an diesem und an manchen andern Orten der ar-

menischen Vorrede sich über vielerlei in tiefstes Schweigen hüllt, macht er sich verdächtig. Treten wir nunmehr an die Einzelbetrachtung des Werkes heran.

Das von Galanus benutzte anonyme Geschichtswerk besteht in einem Verzeichnis der Katholici mit Angabe der Jahre ihres Patriarchats. Es ist auch in Capitel eingeteilt, von welchen manche jedoch nur 3—4 Zeilen enthalten. Der Verfasser, der seine Geschichte bis zum Anfang des XIV. Jahrh. fortführt, zeigt von Anfang bis zum Ende seines Werkes einen gleichartigen Styl, hat also offenbar im Anfang des XIV. Jahrh. gelebt. Ist aber diese Handschrift des Galanus um 1366 geschrieben und hat jener ungenannte Geschichtsschreiber sein Werk nicht vor 1330 vollendet, so ist es doch recht wunderbar und unwahrscheinlich, dass der Name des Verfassers gerade zwischen den Jahren 1330—1366 schon spurlos verloren gegangen sein soll. Galanus hat freilich guten Grund, ihn ungenannt zu lassen, weil er sonst durch diese Quelle gleich von vorn herein das Misstrauen des Lesers in hohem Grade erregen würde. Denn ohne Zweifel ist jener Anonymus einer der sogenannten römischen „Uniatoren“, welche seit dem XIV. Jahrh. in Armenien aufs eifrigste für die römische Kirche Propaganda machten. Dabei kennt er die altarmenische Kirchengeschichte sehr wenig, verfällt oft in recht bedenkliche Irrtümer und befleissigt sich in seiner Darstellung, wo immer sich ihm die Gelegenheit bietet, einer starken Unwahrhaftigkeit, so z. B. wenn er behauptet, dass im V. Jahrh. nach dem Befehle der römischen Kirche die ganze christliche Welt sich dazu verstanden habe das Weihnachtsfest am 25. Dec. und die Taufe Christi am 6. Januar zu feiern, und dass man zur Zeit des Chrysostomus, wie an alle Kirchen so auch an Sahak I. die Aufforderung gerichtet habe, in dieser Beziehung mit der katholischen Kirche in Übereinstimmung zu treten, dass letzterer aber damals (also schon vor 404) von den Persern verbannt worden sei und darum jener Aufforderung nicht

habe Folge leisten können (S. 60 f.); dass ferner die Katholici von Gregor dem Erleuchter bis auf Nerses II. uud von Eśras bis auf Johann Oźneži Unterthanen „der römischen Kirche“ gewesen wären (S. 198) u. a. m. Ein Geschichtswerk, in welchem uns derartiges geboten wird, muss, auch wenn es von Galanus nicht selbst herrührt, sondern nur von ihm benutzt wird, jeden objectiv-historischen Wert in unsern Augen verlieren. Nach dem charakteristischen Ausdruck „allerheiligstes Concil von Chalcedon“ (S. 120) zu schliessen ist der Verfasser jener anonymen Quelle des Galanus, wie gesagt, ein Uniator nnd zwar kein anderer, als der bekanute Meχit'ar Aparaneži, denn es stimmt ein seinem Werke entnommenes Citat bei Ališan, „Nerses IV.“ S. 171 genau mit einem von Galanus aus seiner Quelle beigebrachten überein I, S. 235.

Galanus nimmt die kurzen Capitel Meχit'ars in sein Werk auf und fügt dann zu einem einzigen von ihnen manchmal eine nicht weniger als 30 Seiten umfassende „Adnotatio“ oder armenisch „Erläuterung des Doctors“ hinzu. So sollen z. B. die 11 Zeilen des zweiten Capitels seiner Quelle alles das beweisen, was er in seiner Adnotatio auf S. 12—39 sagt. Von den zahlreichen armenischen Historikern kennen sowohl er, als der ungenannte Verfasser seiner Quelle, keinen einzigen mehr; er benutzt auch sonst nur einige griechische und lateinische Schriften; daher sollen uns weniger die positiven Thatsachen, die er auf Grund seiner durchaus mangelhaften Quellen giebt, beschäftigen, als vielmehr seine eigenen Behauptungen und die Art, wie er mit dem ihm vorliegenden Quellenmaterial verfährt und es für seine Zwecke ausnutzt.

So weiss Galanus wohl, dass der Katholikus Nerses I. vor 379 vergiftet worden ist, und dass der Name dieses armenischen Katholikus sich nicht mit in dem Verzeichnis der Teilnehmer des Concils von Konstantinopel 381 vorfindet, und doch behauptet er, es stünde nach ar-

menischer Überlieferung fest, dass Nerses auf diesem Concil gewesen sei (S. 47. 56).

Er behauptet ferner, Dioskur v. Alexandrien hätte an die Armenier geschrieben: „o vos foelices, et beati, dum Chalcedonensi Concilio, ubi plures haereses stabilitae sunt, minime interfuistis"; eine Angabe, die er dadurch zu stützen sucht, dass er hinzufügt: „mihi relatum fuit Constantinopoli a Cyriaco, Armeniorum Patriarcha catholico(!) aliisque gravibus viris, qui eadem in Armenis libris legerunt", wobei uns auffällig bleibt, dass dieser Zusatz im armenischen Texte gänzlich fehlt. Jenen angeblichen Ausspruch Dioskurs aber führt er natürlich deshalb an, um den alten Armeniern vorzuwerfen, sie hätten nur auf jenen Ausspruch Dioskurs hin dem Chalcedonense Widerstand geleistet (S. 75). Dann sagt er, Johann Mandakuni der Katholikus († 486) hätte das Chalcedonense angenommen und sucht dies mit dem Zeugnis Nerses Lambroneži's zu beweisen, der jedoch an der von Galanus angeführten Stelle nicht von Johann Mandakuni, sondern von Johann dem Philosophen (Oźneži) spricht; Galanus fällt es natürlich nicht schwer, aus Johann dem Philosophen einfach Johann Mandakuni zu machen. Lambroneži hat im XII. Jahrhundert gelebt und ist sonach keine unfehlbare Geschichtsquelle, und doch bietet er selbst immer noch ein viel treueres Bild der geschichtlichen Thatsachen, als dasjenige ist, was der ihm als angeblichem Gewährsmann folgende Galanus entwirft. Als Gegner derjenigen, welche das Göttliche in der Natur Christi mehr betonten, sagt Lambroneži, dass Joh. der Philosoph (717—729) die Übereinstimmung dieser Lehre von der gottmenschlichen Natur Christi „mit den Zeugnissen der hl. Väter nachgewiesen" habe[1]); daher führt Galanus den Mandakuni als Bekenner des voll-

---

[1]) Vgl. Dr. Ter-Mikelian „Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zur byzantinischen, vom IV. bis zum XIII. Jahrh. Leipzig, 1892", S. 73 f.

ständigen Chalcedonense an. Zur Bestätigung jener Lehre führt Lambroneži im ganzen 4 Katholici und einen Mönch an, Galanus aber citirt blos drei und sagt dann: sic ille; qui postquam de Johanne Mandakunensi Patriarcha habuit mentionem, plures alios illustres Armeniae viros subiicit, cum ecclesia Catholica(?) adhuc post schisma concordes... (S. 76), wovon Lambroneži freilich auch nicht das geringste weiss. Auffällig aber ist, dass Galanus gerade diejenigen Katholici als Chalcedonianer bezeichnet, welche die heftigsten Gegner dieses Concils gewesen sind: so nennt er statt des Katholikus „Vahan" bei Lambroneži, „Babken", welcher das Concil von Chalcedon verdammt hat[1]), gerade, wie er an Stelle des Joh. Oźneži — den Joh. Mandakuni setzt. Später sagt er S. 202: Joannes Ozniensis, Armeniae Pseudopatriarcha, et Doctor insipientissimus, cuius haereticae propositiones in secunda parte confutabuntur decoloratione macieque vultus innata..." überhäuft ihn also jetzt mit Schmähworten, während er ihn vorher freilich unter falschem Namen gelobt hat.

Weiterhin stützt sich Galanus oft auf die sogenannte „Jasmaruck", einen armenischen Codex, der eine Menge Schriften aus verschiedener Zeit und von verschiedenen Autoren enthält; der volle Wert desselben für den Forscher hängt aber natürlich erst davon ab, dass er sich klar macht, von wem und wann diese einzelnen Schriften verfasst sind. Galanus thut das freilich nicht; er citirt nach Belieben aus allen diesen Schriften des Mittelalters, ohne auch nur einmal mitzuteilen, wann ihre Verfasser gelebt haben; Jahreszahlen kommen bei ihm ja überhaupt nicht in Betracht und wir werden sehen, wie er die Schriften einer früheren Zeit zur Bestätigung der Geschichte einer viel späteren herbeizieht und umgekehrt. Die obenerwähnte anonyme Geschichte stammt auch aus diesem Codex; Ga-

[1]) Vgl. a. a. Werke des Verfassers, S. 47 f.

lanus hat also einen Codex gehabt, welcher entweder von dem Redactor selbst (einem Uniator oder Meχit'ar Aparaneži) vielfach verfälscht worden ist, oder aber Galanus hat, um nur das Gelindeste anzunehmen, sehr nachlässig gearbeitet. Denn wie kann z. B. in einem alten Werke Babken, der einzige Katholikus dieses Namens, der am Ende des V. Jahrhunderts gelebt hat, in die Zeit des Patriarchen Germanus versetzt werden? Wie gesagt, Galanus geht davon aus, die Glaubwürdigkeit der Geschichte Aparaneži's ausser Zweifel zu stellen, und so bemüht er sich, die armenischen Katholici, die geschworenen Gegner des Chalcedonense, einfach als Anhänger desselben hinzustellen, eine Beweisführung, die übrigens auch dem Čamčian eigen ist. Germanus nämlich hat ein Schreiben an die Armenier abgesandt; aber Stephanos Süneži (Bischof oder Kleriker?) hat mit einer kräftigen Gegenschrift gegen das Chalcedonense geantwortet [1]). Diese ist dem Galanus auch wohl bekannt, aber er citirt sie blos teilweise und führt ausserdem aus seinem Codex den Beleg dafür an, dass Germanus dieses armenische Antwortschreiben als orthodox anerkannt habe. Der Verfasser des von Galanus benutzten Abschnittes des Codex glaubt aber, Germanus sei durch dies Schreiben der Armenier ein Vertreter der Einnaturlehre geworden und lobt ihn deswegen. Und was macht Galanus aus diesem ganzen Berichte? Er sagt Germanus hätte nichts angenommen, was irgend einen Irrtum enthalten hätte (S. 79); da er aber weiss, dass Süneži auch nur eine Natur Christi lehrt, so stellt er ihn als eutychianisch hin und lässt die Armenier gegen Süneži mit dem gleichen „Abscheu“ erfüllt sein, wie gegen Eutyches (S. 80); dann berichtet er weiter, dass die Armenier auch eine Natur bekennen, freilich keine vermischte (S. 82) und behauptet nun, sein Codex irre sich in der Angabe, dass Germanus jene Antwort des Süneži gutgeheissen habe, viel-

---

[1]) Vgl. das Memento bei Sarbanalian, alte Übersetzungen und den Brief in der Nationalbibl. zu Paris, Handschrift N. 85 f. 185 ff.

mehr müsse ein anderer Brief von Süneži der echte gewesen sein. Hierfür bringt er ein aus vielfach zerrissenen Sätzen bestehendes Citat aus der Rede Lambroneži's, um darzuthun, dass das Schreiben Süneži's gegen den Nestorianismus gerichtet gewesen sei: er verschweigt aber, dass der Verfasser des Codexabschnittes den genannten Brief bringt und darnach schon den Germanus lobt, der diesen Brief, wo die Einnaturlehre bewiesen wird, genehmigt haben soll. Man sieht, in welche Widersprüche Galanus sich verwickelt; was er eben erst gesagt hat, lässt er im nächsten Augenblick schon wieder ausser Acht und sucht so zu beweisen, dass die Armenier, weil der Codex den Germanus lobt (!), dasselbe Glaubensbekenntnis gehabt hätten wie dieser!

So kennt Galanus auch die griechische anonyme Schrift bei Combefis [1]) und citirt sie oftmals (II, 1. S. 119 ff), aber immer greift er nur diejenigen Stellen heraus, die ihm für seine Zwecke gerade günstig erscheinen; dass an anderen Orten dieser Schrift aber die von Galanus gelobten und verherrlichten Katholici als Antichalcedonianer bezeichnet werden, ist er klug genug, völlig zu verschweigen. Eine offene Lüge aber ist es, wenn Galanus sagt, der Katholikus Eśras habe wiederholt den Heraklius gebeten eine Kirchenvereinigung zu Stande zu bringen (S. 187); denn das anonyme Geschichtswerk beweist gerade das Gegenteil davon (s. 185); was aber bei Combefis darüber erzählt wird, unterschlägt er wiederum [2]). Er will ferner wissen, dass der Katholikus Gregor III. „oft" Boten an den römischen Papst geschickt, ihm seine „Liebe und seinen Gehorsam" bezeugt und „viele Briefe" von ihm erhalten habe, während nach dem von ihm beigebrachten Citate aus einer unechten Schrift und nach Otto v. Freisingen das erstere nur einmal und das letztere nur zweimal stattgefunden

---

[1]) Hist. monothel. Paris 1648.

[2]) Vgl. bei mir a. a. O. S. 61 ff.

haben soll; (S. 235 ff). Ein Citat bei Galanus bestätigt, dass die Byzantiner den ersten und zweiten Brief von Nerses IV angenommen haben; Galanus aber sagt, das Citat bezöge sich nur auf den 2. Brief, lässt also den Leser in dem falschen Glauben, dass diese Briefe von einander verschieden seien, was doch gar nicht der Fall ist [1]). Dazu hat Galanus offenbar diese Briefe des Nerses vor sich gehabt und doch behauptet er (S. 241. 323), Nerses habe später seinen Glauben verändert; warum bringt er da nicht aus den eigenen Briefen des Nerses den Beweis dafür, was doch das nächstliegende gewesen wäre?

Galanus (ebenso die Meχit'aristen) behaupten, dass das Concil von Tarsus unter dem Katholikus Gregor IV., dem Nachfolger Nerses IV., im J. 1177 stattgefunden habe, und doch bringt er aus seiner Quelle die Geschichte desselben (S. 331), als wenn dasselbe unter König Levon (seit 1197) stattgefunden hätte, eine unkritische und falsche Behauptung, die keinen andern Zweck hat, als den, den König Levon als ausschliesslichen Anhänger der römischen Kirche hinzustellen und seine politischen Verhandlungen mit dem römischen Kaiser und zugleich mit Byzanz zu unterschlagen. Auf dem Concil von 1197 hat Lambroneži seine Rede gehalten, wie auch Inhalt und Überschrift deutlich zeigen [2]), Galanus und die Meχit'aristen (vielleicht auch die alten Uniatoren) aber verlegen sie ganz verkehrt in die Zeit Manuels.

Nachdem Galanus ein Stück dieser Rede selbst anangeführt hat, sagt er: „et post alia perplura, in suae nationis Pseudodoctores insultans, ait . . . (S. 326), eine Bemerkung, die in den Worten Lambroneži's keinen Anhalt findet.

Die von Byzanz vorgeschlagenen Punkte, wie sie auf S. 331—344 angegeben werden, sind sicher die alten

[1]) S. a. a. O. bei mir, S. 87 ff.

[2]) Vgl. dass. S. '09 ff.

Forderungen vom J. 1172, welche später in den Hintergrund traten; Galanus setzt dieselben aber erstmalig (S. 331) ins J. 1177 mit einer zweiten Überschrift darüber, welche Wort für Wort dieselbe ist, wie die der Rede Lambroneži's. Die von Galanus angegebenen näheren Ausführungen über jene Forderungen sind sicher unecht, oder vielfach verändert; sogar in der lateinischen Überschrift macht er Veränderungen, daher liegt die Vermutung nahe, dass dieses Stück als Machwerk einer Privatperson, aber nicht als Sendschreiben einer Synode an Byzanz anzusehen ist, denn auch sonst wird in der Geschichte eines solchen keine Erwähnung gethan; diese Ausführungen enthalten eine Apologie gegen die von Byzanz erhobenen Forderungen. Auch setzt Galanus die Geschichte Levon's I. in die Zeit Levon's II., entweder auss blosser Unwissenseit, oder mit Absicht (S. 376 f.).

Galanus will, wie er selbst erzählt, die Armenier öfters gefragt haben, warum sie sich nicht mit Rom vereinigen wollten; letztere sollen darauf geantwortet haben, dass ein solcher Versuch von vorn herein vergeblich sei, weil es schon zur Zeit ihrer Vorfahren oft versucht worden sei, aber niemals habe durchgeführt werden können. Darauf habe Galanus erwiedert, das sei nicht wahr, sondern eine solche Union sei schon einmal auf der Synode von Sis im J. 1307 zu stande gekommen (S. 452). Dass diese Behauptung jedoch falsch ist, sehen wir schon aus dem, was Galanus selbst über die Zeit nach dieser Synode berichtet; denn wenn wirklich eine Union ins Leben gerufen worden wäre, so wäre es doch ganz unbegreiflich, dass in der Folgezeit alle Päpste bis auf die Neuzeit herab eine solche Vereinigung der armenischen Kirche mit der römischen mit allem Eifer ins Werk zu setzen gesucht haben. Sehen wir jetzt, wie Galanus die Geschichte der obengenannten und der folgenden Synoden selbst schildert.

Er unterbreitet uns da einen Brief, welchen der armenische Katholikus Gregor VII. an den Exkönig Het'um

geschrieben haben soll. Sowohl Gregor wie Het'um beherrschten sehr gut die armenische Sprache; der erstere war ein gebildeter Mann, hat viele Übersetzungen angefertigt und manche Kirchenlieder verfasst; der zweite schreibt sogar seine Memoiren altarmenisch. Der angebliche Brief Gregors jedoch beginnt zwar in schöner Sprache, fällt aber nach 7—8 Zeilen plötzlich in einen Vulgärdialekt, obwohl für eine derartige Verwendung der Vulgärsprache durch einen Katholikus in einem officiellen Schreiben kein Beispiel aus der armenischen alten Geschichte sich anführen lässt. Auch der Inhalt ist eines Klerikers ganz unwürdig: der König Het'um (oder Levon?) soll vor einem Jahre zu dem Verfasser des Briefs gekommen sein und ihn um Wiederaufnahme „in die Kirche Gottes" gebeten haben (er war also wahrscheinlich excommunicirt); unmittelbar vor der Abfassung des vorliegenden Briefes habe er dann dasselbe Verlangen wiederholt. Nach dieser Bemerkung beginnt nun aber der Verfasser selbst den Het'um zn überzeugen, dass im Abendmahl Wasser mit Wein zu vermischen sei u. s. w. Die Beweise, die er hierfür beibringt, sind oft sehr lächerlich, z. B. in den Abendmahlswein wird Brod hereingelegt, das Brod aber enthält Wasser, ergo, wird auch in Armenien im Abendmahl der Wein mit Wasser vermischt, es liegt mithin kein Grund vor, nicht auch noch etwas mehr Wasser dem Weine zuzusetzen. Ebenso hinfällig wie dieses sind andere Beweisgründe geschichtlicher Art, die vollständig erdichtet sind und eine völlige Unbekanntschaft des Verfassers mit der armenischen alten Geschichte und den armenischen Kirchenvätern bekunden. Endlich zeigt der grosse Mangel an Zusammenhang in den einzelnen Stücken, sowie der häufige Wechsel in der Sprache, dass der Brief aus verschiedenartigen Quellen zusammengearbeitet ist. Im Anfang verlangt der Verfasser eine Vereinigung der Kirchen, am Ende aber (S. 449) begnügt er sich mit der Forderung, dass einige römische Riten in den armenischen Cultus

eingeführt werden, und dass man den anderen Christen die Teilnahme am armenischen Gottesdienste gestatte: alles andere solle dann unverändert bleiben. Trotzdem hat der Verfasser dem Empfänger des Briefes gegenüber ein gewisses Schuldbewusstsein und ist bemüht, sich zu rechtfertigen, indem er u. a. darauf hinweist, dass ein Glaubenswechsel — vermutlich hat der Verfasser hier den im Anfang des Briefes geäusserten Gedanken einer Union mit anderen Kirchen, die ja für die Armenier immerhin einen Wechsel in ihren Ansichten nach sich gezogen hätte im Auge — ebensowenig ein Unrecht sei, als es für die Heiden ein Unrecht gewesen sei, ihren heidnischen Glauben zu wechseln und zum Christentum überzutreten. Wenn ferner der Verfasser ein Katholikus wäre, so hätte er das Recht der Berufung einer Synode nicht dem Exkönig (Het'um) oder dem König (Levon) gegeben; denn die Berufung der Synoden war ein unbedingtes Vorrecht des Katholikus selbst; er hätte weiterhin sicher nicht den König ersucht, den Brief allen Klerikern zu zeigen, und die Annahme desselben dem Belieben des Einzelnen anheimgestellt. Dasselbe zeigen andere Thatsachen. So wird der excommunicirte König als ein Christus-Erlöser hingestellt. Dabei versichert ihn der Verfasser, mit dem Briefe verfolge er nicht den Zweck, Unfrieden in der Kirche zu erregen; aus dem letzteren Grunde verberge er auch seine Ansichten vor den Ungebildeten und warte „mit seinen Genossen" bis zur Synode. (Aus dem Ausdrucke „Genossen" ersieht man, dass er, indem er sich mit seinen Genossen dem Empfänger des Briefes und seinen Klerikern gegenüberstellt, offenbar das Haupt einer Partei, also kein Katholikus ist). Trotzdem erklärt er: „Lehrt (dies) vor dem Zusammentritt der Synode allen, damit (auf der Synode) niemand (daran) Anstoss nimmt, und zeigt vorher die Zeugnisse meines Briefes, damit jeder sich daran gewöhnt" (S. 440). Man bemerke noch, dass der Verfasser selbst den Leser versichert, der Brief wäre echt

(S. 440). Am deutlichsten aber lässt sich erkennen dass er kein Katholikus ist, wenn er sagt, er habe bei sich das Manuscript (Brief) des armenischen Katholikus und des albanischen Katholikus und der östlichen und westlichen Armenier.

Nach dieser kurzen Betrachtung des untergeschobenen Briefes gehen wir jetzt zu Galanus über: diesen Brief hat nur er, denn Čamčian hat denselben sicher von ihm entlehnt. Galanus sagt: „wir haben diesen Brief aus den armenischen Büchern abgeschrieben" (S. 435). In seiner anonymen Geschichte Cap. 28 aber lesen wir: „und als Gregor, der selige Katholikus starb, hinterliess er ein derartiges Schriftstück („Überlieferung") als sein Testament" .... also der Brief muss von diesem Verfasser dem Galanus überliefert sein. Dann bringt Galanus die sogenannten „Beschlüsse der ökumenischen Synode von Sis, welche gehalten worden ist auf den Befehl des Katholikus Gregor VII (?) und des Königs Levon im Jahre 1307 wegen der Vereinigung der Armenier mit der Kirche von Rom" (S. 455) und sagt: „diese Beschlüsse „liegen mir vor in einem alten armenischen Buche, in welchem sie enthalten sind in einer Abschrift, die im Jahre 1366 nach einem in Sis befindlichen Exemplare angefertigt wurde." Ferner: in den angeblichen „Beschlüssen" finden wir, dass nicht Het'um, sondern sein Nachfolger Levon den Gregor gebeten haben soll eine Union zu versuchen (S. 455), dass Gregor sich darüber freut und an Levon und nicht an Het'um seinen angeblichen Brief schreibt (S. 457. 500), worin er die Glaubenspunkte darlegt und zu beweisen versucht, dass dem Het'um das Recht nicht zusteht eine Synode abzuhalten, vielmehr verspricht er selbst dem Levon, eine solche anzuberaumen. Levon und nicht Het'um sorgt für die Union; dabei aber handelte es sich nicht um eine Union mit der römischen Kirche, wie Galanus verstehen will, sondern um die Herstellung einer Ritual- und Glaubensübereinstimmung mit allen Kirchen,

nämlich mit den „oekumenischen und grossen Kirchen, der heiligen und grossen Kirche von Rom und von Konstantinopel, von Antiochien, von Alexandrien und von Jerusalem“ (S. 457. 468. 502). Dann wird in den Beschlüssen der Inhalt des Briefs wiederholt, welcher von Levon der Synode vorgelegt worden ist, und zwar in weit besserer Sprache und geschickterer Ausführung, als sie in dem oben erwähnten Briefe zu finden ist (S. 461—467). „Die Geschichte der Synode von Atana“ (S. 472) ist eine Fortsetzung der obenerwähnten Darstellung der Geschichte oder der Beschlüsse der Syuode von Sis, denn jene beginnt mit dem Worte: „Als dies alles geschehen war“ .... und so hat entweder Galanus oder sein Anonymus die ganze Darstellung durch Hinzufügung einer neuen Überschrift geteilt. Der letztere behauptet die Echtheit dieser Beschlüsse mit Berufung auf einen Uniator, Johann Ḱrneži, nach dessen Angabe (vgl. seinen Brief bei Galanus S. 507 f.) noch zwei Bischöfe Zacharias und Johann Z'orźoreži auf der Synode zugegen gewesen sein sollen, obwohl ihre Namen unter den Unterschriften fehlen. Die Erzählung S. 472 ff. zeigt, dass auch diese Beschlüsse von einem andern Verfasser mitgeteilt sind, von welchem sie der Anonymus des Galanus entnimmt, und erst aus dieser dritten Hand empfängt sie Galanus! Der erste scheint auch ein Römling gewesen zu sein, denn wo er selbst spricht, betrachtet er die Union als eine lediglich mit Rom abzuschliessende. Von dem ersten Verfasser erfahren wir, dass die Armenier keine Neuerung in der armenischen Kirche in Cilicien zuliessen, deshalb habe der König Ošin diese Synode von Atana, deren Beschlüsse nur eine Wiederholung derjenigen der Synode von Sis ist, im Jahre 1314 abgehalten. Es würde zu weit führen, diese „Beschlüsse“ inhaltlich zu kritisiren; es genügt zu bemerken, dass sie, im allgemeinen betrachtet, vielfach entstellt sind. Die eigentlichen Beschlüsse sollen auf Pergament geschrieben und in der Kirche aufbewahrt worden sein, wie es S. 498 behauptet wird. Die Hand

des ersten Verfassers merken wir dort noch, wo gesagt wird, dass die Armenier auch Synoden gehalten haben, um den Neuerungen Widerstand zu leisten, und gegen die „Überlieferungen der allgemeinen, apostolischen, heiligen Kirche sprachen“ (S. 502 f.). Das Wort „heilig“ gebraucht er in femininischer Form, obwohl das Femininum vom Adjectiv „heilig“ im Armenischen sich sonst nirgends vorfindet und völlig fremdartig ist. Wir übergehen die Unterschriftlisten, wonach fast regelmässig auf zwei Kleriker ein Fürst aufgezählt wird, und bemerken nur, dass Gross-Armenien nicht vertreten war und viele Namen verdächtig zu sein scheinen; augenblicklich vermögen wir überhaupt noch nicht die Geschichte dieser Parteiversammlungen mit historischer Sicherheit darzustellen, da wir noch keine zeitgenössischen Quellen besitzen. Deshalb ist hier zu beachten, dass Galanus an den Römling des XIV. Jahrhunderts sich anschliesst, der letztere an einen dritten, und dieser bleibt uns verborgen; alles dies erinnert uns an das armenische Sprüchwort: „der Fuchs bringt seinen Schwanz zum Zeugen“.

Galanus hat einige Jahre später bemerkt, wenn seine Beweise wahr seien und die Armenier bis zum Mittelalter mit Byzanz vereinigt gewesen wären, so spreche das nicht zu Gunsten Roms; in Folge dessen erklärt er im II. Band I. Abth. S. 162 f., dass im Mittelalter, sobald die römische Kirche sich von Byzanz trennte, die Armenier sich Rom näherten. Wenn das wahr wäre, wo blieben dann die 5—6 Jahrhunderte vor dieser Zeit? Es würde zu weit führen, wollten wir den unwahren Behauptungen des Galanus weiter nachgehen und ihm Schritt für Schritt folgen, weil wir es nicht mit einem kleinen Buche, sondern mit einem sehr umfangreichen Werke zu thun haben. Wir wollen vielmehr jetzt einige Beispiele aus seinen Citaten und seiner Taktik bringen.

Galanus erlaubt sich, für die Armenier einzutreten, und sie im II. Bande gegen die byzantinischen Verleumdungen zu verteidigen, jedoch ganz vom römischen Stand-

punkte aus. Dies thut er so meisterhaft, dass der unwissende oder stark patriotisch begeisterte Leser gleich in die Fallstricke des Jesuiten fällt. Er teilt auszugsweise die Schrift eines armenischen abtrünnigen Priesters Sahak aus Combefis mit, widerlegt dies thörichte Geschwätz lang und breit, behandelt gleicherweise auch einige apologetische Schriften der armenischen Schriftsteller des Mittelalters und stellt in allem die Lehre der römischen Kirche als die armenische hin. Er gebraucht ganz alberne Trugschlüsse; z. B. er widerlegt den Eutychianismus, indem er alles citirt, was die Armenier gegen Eutyches geschrieben haben, wendet dann dies zu Gunsten der Synode von Chalcedon an und zieht aus dem Ganzen den Schluss, dass die Armenier Anhänger dieses Concils seien. Diese berühmte Taktik des Galanus haben sich auch die Meχit'aristen angeeignet und dieselbe weiter ausgebildet. Der II. Band des Galanus beschäftigt sich meist mit derartigen Ausführungen und, weil er nichts zu beweisen im Stande ist und auch fast keine Schriften der armenischen Kirchenväter in der Hand gehabt hat, so brauchen wir uns mit demselben nicht weiter zu befassen. Seine grosse Ausbildung in der jesuitischen Taktik kann man an einigen Beispielen bemerken: Sahak der Grosse (geb. 352—354) hatte als Diakon einen Traum, welcher sich hauptsächlich auf das Aussterben seines männlichen Geschlechts bezog; diesen Traum muss er zwischen den Jahren 435—439 erzählt haben, also in der Zeit als die Armenier von den Persern verfolgt wurden. Galanus bezieht diesen Traum auf diejenigen Armenier, welche Chalcedon, ja sogar Rom verdammt oder verachtet haben! (I, 64 f.). Im Traume heisst es z. B. über die von den Persern angestellten Mitbischöfe Sahaks: „Unziemlich und fremd ist dieses Oberpriestertum und nicht nach dem Gefallen des Höchsten“ (Lazar P'arpeži S. 94 ff.); Galanus verändert das und übersetzt es so: quia falsum est ipsorum Sacerdotium et Dei placito odibile“ . . . .; er versteht darunter Nerses II., Johann Ożneži u. a. Gleicher-

weise behauptet er (S. 92 ff.), nach der Verwerfung der Synode von Chalcedon wären die Armenier in Elend und Unglück geraten, und das sei die Erfüllung der Träume Gregors des Erleuchters, Nerses' I und Sahaks des Grossen. Er bringt auch das Klagelied des Moses Xorenaži (V. Jahrh.) aus seiner Schriftsammlung und sagt, das hätte Moses über die Thaten des Johann Oźneži (717—729) gesprochen. (S. 208 ff.) „die dämonische Synode" Oźneži's, wie sie Galanus bezeichnet, soll auch die Ursache gewesen sein, dass „die Türken aus den kaspischen Gegenden im J. 763 das Land plünderten ..... wie der griechische Historiker Theophanes (apud. Baron. I, 9. an. 763) erzählt" (S. 209). Diese wenigen Beispiele genügen um zu sehen, wie gross die Fertigkeit des Galanus in der jesuitischen Taktik und Entstellung war. Wie citirt aber Galanus? Bringen wir ein Paar Beispiele: B. I, S. 82 citirt er aus Nerses Lambroneži S. 134; hier will Lambroneži sagen, dass man wegen des Glaubens die Andersgläubigen nicht verachten dürfe, denn das sei nicht die Lehre des Evangeliums. Um dieses Citat brauchbar zu machen, lässt Galanus nach der ersten Zeile neun Zeilen weg, nach der fünften 3½ Zeilen, nach der neunten die Hälfte des Satzes und die folgenden 19 Zeile; vor der sechzehnten Zeile von unten fehlen bei ihm 2½ kleine Druckseiten. Daneben aber sind die Veränderungen in der Punctation und in kleineren Dingen nicht zu zählen!

Eine andere Stelle Lambroneži's S. 160 f., wo er seinen Zuhörern sagt, sie sollten nicht die Beleidigungen und Angriffe der Byzantiner vergelten, denn man könne nicht „mit Wunden Wunden heilen", citirt Galanus so, dass der Sinn ganz verändert wird; er merzt folgendes aus: S. 97, Z. 23 die Hälfte des Satzes 18 Zeilen und wieder einen halben Satz (S. 161); Z. 15 von unten die Hälfte des Satzes (3½ Zeilen), aus der gebliebenen Hälfte sechs Wörter und am Ende den Schluss des Satzes (5 Wörter) (vgl. bei Lambroneži S. 162). Er hat auch im Anfang das Imperfectum in das Präsens verändert, in der fünften

Zeile „sagt man, oder“ eingeschaltet und dadurch den Sinn völlig verändert. Lambroneži sagt nämlich, dass die früheren Armenier, welche die Synode von Chalcedon u. s. w. verdammt haben, zwar heilig und weise seien, jedoch nicht an die Nächstenliebe gedacht hätten; ebenso sei es auch in seiner Zeit, sogar wenn die Armenier das von den Gegnern abgelegte wahre Glaubensbekenntnis sähen, hörten sie doch nicht auf, sie zu verachten u. s. w. Was aber Galanus daraus gemacht hat, möge der Leser selbst nachsehen.

S. 98. Z. 7, setzt er nach 2 Wörter des folgenden Satzes das Punctum; Z. 1 fügt er das Wort „ihre“ hinzu, wodurch er den Sinn verdreht und die Schönheit der Sprache verdirbt; S. 99. Z. 2. merzt Galanus den Schluss des Satzes (3 Zeilen) aus, (S. 193) und schliesst Z. 9 das Citat in der erklärenden Hälfte des Satzes. Dieselben Citate bringt Galanus sehr oft, ohne einmal zu bemerken, dass er sie schon früher citirt habe (z. B. II, 1. S. 71 ff. 105. 155).

Fast alle Citate behandelt Galanus ebenso, wie die namhaft gemachten. Im II, 1. Bande (S. 35) wo er z. B. die Worte Nerses' IV (S. 119) citirt, lässt er das Wort „durch die Natur“; wodurch dieser die Einheit der Natur Christi betont, aus. S. 36 (= 120) verändert Galanus das Wort „Unverweslichkeit“ in „Verweslichkeit“, dabei aber citirt er den negativen Teil des Satzes und lässt die Schlussaffirmation ausfallen, ohne sogar ein „etc.“ hinzufügen. So auch in dem folgenden Citate S. 170: das erste Subject des Stückes ist „Logos“, in der achten Zeile aber „Christus“; den letzteren Ausdruck lässt Galanus weg und macht er „Logos“ auch zum Subject in dem zweiten Teile, um die betonte Einheit der Natur zu verdecken; dasselbe geschieht in der vierten Zeile des Citats von unten, wo er das Wort „ein Wesen“, nach dem „sondern“ ausmerzt.

Galanus behauptet (S. 37), dass die Armenier unter dem Worte „Natur“ „Person“ verstehen und beweist dies auf folgende Weise. Er citirt eine Stelle mit einer in ganz ungrammatischer Weise veränderten Punctation und

übersetzt: nos, cum dicimus unam Naturam, non confundimus illam iuxta mentem haereticorum; sed vocabulo unius naturae intelligimus unam personam, quam etiam vos in Christo confitemini. Unde nostra confessio nequaquam haeretica est, sed vestrae confessioni omnino similis et aequalis“ (S. 38). Der Text aber lautet wörtlich übersetzt: „Wir lehren dies (eine Natur) nach der Überlieferung der Heiligen und werfen nicht, wie die Häretiker, eine Mischung oder Veränderung oder Verwandelung in die Einheit Christi, indem wir eine Natur lehren. Sondern gegenüber der Einpersönlichkeit, die Ihr in Christo lehrt (sagt), welches wahr und von uns bekannt worden ist, ist auch unsere Einnaturlehre gleich und ähnlich (d. h. wahr), und (sie ist) nicht gleich der Meinung der Häretiker. Und das sieht man schon daraus, dass, wenn wir darüber reden, wir nicht nur das „Ein“ betonen, sondern auch die Eigenschaften „der Zwei“ zeigen, wie die des Leidens und des Todes, nach dem obenangeführten Worte des hl. Athanasios, nämlich: „der Logos, als Gott, war mit der Natur leidensunfähig, jedoch ist mit dem leidensfähigen Leibe untrennbar vereinigt der Unleibliche“, und vieles dergleichen“ (S. 129). Das Citat, welches auch von den Meχit'aristen benutzt wird, ist sehr klar, und für uns bedarf es keiner Erklärung, dass es sich hier nicht um die technischen Ausdrücke, sondern um die Häresie des Eutyches handelt. Aber ausser in der Punctation, nimmt Galanus auch andere Veränderungen vor: den ersten ganzen Satz bis zum Punkt hat er in acht Wörter abgekürzt; nach dem Worte „wahr“ setzt er ein Punctum; die Worte „und von uns bekannt worden ist“ verändert er in „und das von Euch bekannte“ u. s. w.; das Citat schliesst er vor „wie die des Leidens“ . . .

In eine Stelle aus Lambroneži (S. 158) schaltet er (S. 118) Vers 21—33 ein, also zwölf Verse, welche er selbst (oder anderswoher?) erdichtet als Citat unterschiebt.

Aber auch in seinen Behauptungen widerspricht sich

Galanus. Denn später widerlegt er z. B. die Ansicht, Natur sei gleichbedeutend mit der Person, indem er bemerkt, dass die Gottheit eine Natur und drei Personen hat! (S. 388 f.). Er verfolgt eben hier einen andern Zweck und kümmert sich deshalb nicht darum, dass er früher allerdings zu einem andern Zwecke das Gegenteil behauptet hat. Er bedient sich sogar oft derselben Behauptungen und derselben Citate, um bei verschiedenen Gelegenheiten verschiedene und völlig widersprechende Dinge zu beweisen.

Ich will übergehen, wie er die Worte „katholische Kirche“, „griechische Kirche“, „römische Kirche“ als Wechselbegriffe benutzt, wie er ferner z. B. aus der Thatsache, dass ein übergetretener Armenier Makarios zum Patriarchen von Antiochien erhoben wurde, die angebliche Zweinaturenlehre der armenischen Kirche folgert u. s. w. Die gebrachten Beispiele aus ganz verschiedenen Stellen zeigen uns schon deutlich, mit welch souveräner Kühnheit Galanus die Texte misshandelt und missdeutet.

Doch genug! wenn wir unsere Ausführung zusammenfassen sollen, so werden wir kurz sagen müssen: Galanus verdreht alle Thatsachen, wie ein echter Jesuit. Wir müssen uns deshalb darüber wundern, dass Petermann, ein Protestant, ein so mildes Urteil über ihn ausspricht, wenn er (Herzogs Realenz. 2 Aufl. I, 681 f.) sagt: dieses Werk „ist jedoch mit Vorsicht zu gebrauchen, da es manche Fehler und Entstellungen enthält.“ Freilich konnte Petermann nicht strenger urteilen, weil er ganz auf die Meχit'aristen sich stüzt, die Schülern des Galanus, die ihren Lehrer in jesuitischen Künsten noch weit übertreffen, und weil er ihre Werke ohne jede Kritik als Quelle für die armenische Kirchengeschichte in seinen Aufsätzen benutzt.

Aber nicht blos diejenigen, welche sich vollständig dem Papsttum verkauft haben, verlieren Wahrheitsliebe und Gewissenhaftigkeit, sondern, leider auch die, welche überhaupt nur der römischen Kirche angehören. Ohne

mich über dieses Gebiet ausführlicher zu verbreiten, will ich die Abhandlung eines deutschen Gelehrten als Beispiel anführen. „Mitteilungen aus der armenischen Kirchengeschichte alter und neuer Zeit“ ist die Überschrift dieses in der Theolog. Quartalsschrift 1835. I. Heft. S. 3—74 von Dr. Fr. Windischmann veröffentlichten Aufsatzes. Seine Quelle ist die Geschichte Čamčians. Er beginnt seine Ausführung mit den Worten: „seit in der Kirche der Feind ihres Wachsthums Samen der Zwietracht auszusäen strebte, ist kein Streit mit bittrerer Heftigkeit und anhaltender geführt worden, als der über die zwei Naturen in Christo“. Dann drückt er seinen römischen Patriotismus mit den Worten aus: „denn in der Mitte des V. Jahrhunderts angeregt, dauert er, unter verschiedene Formen sich kleidend, bis auf unsere Tage fort und hält zu grossem Schmerze (?) aller Katholiken (d. h. römischen) die herrlichen Länder, die einst so frühe und reichliche Früchte des Glaubens getragen, von der belebenden (?) Einheit getrennt“. Man sieht, wie geschickt er vorgeht, um den Leser, ohne vor ihm verdächtig zu werden, zum gewünschten Zwecke zu führen. „Armenien, die Wiege der aus der Flut entstehenden Menschheit, mit seinen durch alle Welt verbreiteten Kindern, spielt in jenem traurigen Kampfe eine wichtige Rolle, und noch sieben Millionen (wenn uns mündliche Angaben nicht täuschen) Armenisch-Redender sind in mancherlei Irrtum (?), vor Allem aber in einem blinden (?) Hass gegen die Chalcedonianer (so heissen sie die Orthodoxen) befangen, obgleich die Mehrzahl derselben, ihre geistlichen Führer nicht ausgenommen, kaum eine richtige Einsicht in die eigentliche Bedeutung der Streitigkeit hat“. Gerade den letzten Punkt benutzen die Römlinge, um die Armenier auf ihre Seite zu bringen. Übrigens kann man einem Armenier schliesslich es nicht verargen, wenn er irgend eine Frage nicht wissenschaftlich zu erklären vermag, da wir doch in dem aufgeklärten Europa es fast täglich erleben, wie gelehrte Römlinge nicht blos die

Wahrheit nicht erklären, sondern sie überhaupt auch nicht einmal erkennen können. „Die Geschiedenen in den Schoss der Kirche (?) zurückzuführen, war von jeher (?) der sehnlichste Wunsch ihrer (?) Hirten". Wie stimmt das aber zu der auch von Windischmann vertretenen Ansicht, dass erst Gregor VII den Verkehr mit Armeniern begonnen habe?[1]) Ebenso unrichtig sind andere Behauptungen Windischmann's, wie z. B.: die Päpste „kamen dem Wunsche erleuchteter armenischer Kirchenhäupter gerne entgegen, welche nach Verbindung mit dem Centrum (?) der ganzen Kirche verlangten." Eine Behauptung, welche nicht einmal ein Galanus aufzustellen wagte. Im weiteren kann er nicht genug das Verfahren der römischen Kirche gegen die Armenier hervorheben gegenüber dem Verhalten der Byzantiner, freilich ohne zu erwähnen, dass Rom die Armenier dadurch nur täuschen und für sich gewinnen wollte. Nachdem er die „christliche Weisheit und Mässigung" der römischen Päpste, welche nicht ermüdeten, stets von neuem bei den Armeniern Erkundigungen über ihre Lehre einzuziehen, gebührend verherrlicht, sagt er von den „schismatischen Griechen": „vom Buchstaben des Gesetzes und missverstandener Orthodoxie ertödtet und durch eitele Selbstgerechtigkeit aufgeblasen, sahen sie in den Armeniern immer nur die *ἅρματα τοῦ διαβόλου* . . ." Ferner verurteilt er die Byzantiner, dass sie viele Schmähschriften gegen die Armenier geschrieben hätten, vergisst aber, dass dieselben gegenüber den von den Römlingen verfassten unehrlichen Lobschriften über die Armenier fast verschwinden.

Die von Čamčian ausgebildete Kunst in jesuitischer Entstellung und Verdrehung scheint bei Windischmann grossen Anklang gefunden zu haben und in Ausübung dieser Kunst schilt er den Gründer derselben, Galanus. „Galanus, sagt er, (S. 6 f.) ist ein Mann voll des besten Willens (!!) und nicht ohne Kenntnisse, jedoch über die

[1]) Vgl. bei mir a. a. O. S. 107 ff.

Geschichte und Literatur der armenischen Kirche nur oberflächlich und aus unzuverlässigen Quellen unterrichtet". Und warum verurteilt Windischmann den Galanus so? Sein Werk „Conciliatio . . ." wimmelt von Irrtümern und beschuldigt die Armenier mancher Häresien, deren sie sich nie schuldig gemacht." (!) d. h. Galanus hat die polemischen Schriften mancher Armenier vielfach bekämpft, die Eigentümlichkeiten der armenischen Kirche und ihrer Glaubenslehre hervorgehoben und sie zu widerlegen versucht, ohne zu verstehen dieselben mit seiner jesuitischen Taktik todt zu schweigen.

Wir führen noch ein Stück aus dem Aufsatze Windischmanns an: „Nachdem das Band der Einheit verloren, spaltete sich die Schar der Gläubigen auf mannigfache Weise; der grössere Teil altgläubig und in keinem wesentlichen Punkte von der katholischen d. h. römischen Kirche abweichend (??), hatte einen traditionellen Abscheu vor den Chalcedonianern, und ein unbegründetes (?) Misstrauen gegen den römischen Stuhl . . . ." Aber der Abfall der römischen Armenier, welcher die Folge einer systematischen Mission der römischen Kirche seit dem J. 1307 ist, gehört doch nicht der Zeit des Chalcedonense, nämlich dem V. Jahrhundert, sondern dem XIV—XV. an und bisher ist ihre Zahl nicht über 100000 gestiegen. (Die Zahl der Armenier nach den neuesten Angaben beträgt 4½—5 Millionen. Vgl. den Aufsatz von Dr. Barchudarian im Ausland 1891 S. 394). Es ist freilich eine Selbsttäuschung Windischmann's, wenn er trotz des starken und grundsätzlichen Gegensatzes die armenische Kirche der römischen gleich stellt; das ist jedoch ein jesuitischer Kniff! Wir loben aber das Geständnis Windischmanns, dass die Armenier Misstrauen gegen Rom hegten. Dass dasselbe unbegründet sei, scheint der Verfasser doch wohl im Ernste nicht behaupten zu wollen, falls er nicht durch seine eigenen Worte sich Lügen strafen will: denn wenn er sagt „die katholische (römische) Partei verletze zu sehr

das nationale Interesse“ und wenn er zum Schlusse die Armenier als eine „mit edeln Gaben ausgestattete, treu dem christlichen Glauben anhängende Nation“ bezeichnet, so scheint unseres Erachtens hierin Grund genug zu dem „Abscheu“ und „Misstrauen“ der Armenier gegen Rom zu liegen.

Am deutlichsten zeigt sich der Jesuitismus Windischmann's in seinen Citaten. Als ein Zeugnis für die occidentalische Orthodoxie des armenischen Katholikus Nerses IV. führt er folgendes aus einem Briefe desselben an: Deus et homo perfectus inconfusa essentia atque indivisibili unione — unus Christus et una persona ex duabus unitis naturis — esurivit et sitivit et dormivit et ploravit et fatigatus est ut homo (S. 66). Im Urtext lautet die Stelle: Der Logos Gottes selbst ..... stieg in den Leib der Jungfrau Maria, und von ihrer Natur Leib und *πνεῦμα* und Verstand annehmend, vereinigte er (diese) durch neue unaussprechliche Einigung mit seiner Gottheit, und ausgebildet in ihrem Leibe neun Monate wie ein Kind, wurde er als vollkommener Gott und Mensch geboren: mit verweslichem Wesen und unteilbarer Einheit; ein Christus und eine Person aus zwei geeinigten Naturen“. Dann fährt Nerses nach acht Versen fort: „er hungerte und dürstete und schlief und weinte und ermattete wie ein Mensch, unterworfen dem Gesetze, und er vollbrachte Wunder und Zeichen und zeigte göttliche Kräfte wie ein vollkommener Gott“ (S. 14 f.). Wir sehen, dass Windischmann, 1) sein Citat mit einem unselbständigen Teile des Satzes beginnt, 2) statt des Subjectes „Logos“ „Christus“ setzt, 3) ausser einigen kleinen Veränderungen, nach „Naturis“ kein Punktum macht, acht Verse übergeht ohne den Leser davon etwas merken zu lassen, und dann wieder nur einen halben Satz anführt. Auch S. 68 citirt er ebenfalls mit derartigen Auslassungen. Endlich citirt er eine Stelle aus dem Briefe Nerses' IV an den Kaiser Manuel, wo derselbe den römischen Patriarchen bezeichnet haben soll als „sanctus omniumque archiepiscoporum princeps pontifex Romanus et Petri apostoli successor“, (S. 71)

und folgert hieraus „Nerses stehe also von nun an unter der heiligen Schaar der (römischen) Väter und Kirchenlehrer“ . . . Wenn auch das Citat richtig wäre, so würde das nur als ein Ausdruck orientalischer Höflichkeit oder mangelhafter Geschichtskenntnis anzusehen sein und bewiese nichts, da die Geschichte kein Beispiel giebt, dass Nerses irgend einen Verkehr mit Rom gehabt hat, wie wir nach dem Citate Windischmann's vermuthen sollten. Die Stelle jedoch lautet folgendermassen: „denn wir haben auch gehört, dass der Patriarch von Rom und der Stellvertreter des Apostels Petrus einige von seinen Weisen vor Euer hl. Königtum geschickt hat, um über die Glaubensunion zu sprechen“ (S. 158). Dann wird erzählt, dass ebenso die Syrer sich zu demselben Zwecke an die Armenier gewendet hätten. So lautet die Stelle nach der Ausgabe von Eǵmiazin, welche nach einer Abschrift des Originaltextes aus dem Jahre 1228 angefertigt worden ist; mit ihr stimmt auch die Ausgabe von Jerusalem überein, welche mit Benutzung vieler Handschriften gedruckt worden ist und die Varianten derselben enthält. Die Fälschung der angeführten Stelle gehört allerdings den Meχit'aristen an. Ausserdem ersehen wir aus dem Gesagten klar, dass Nerses den „römischen Patriarchen“ dem von Byzanz gegenüberstellt, ebenso wie den syrischen Patriarchen sich selbst. Das übergeht Windischmann und citirt nur die ihm passende, aber leider nichts beweisende gefälschte Titulatur!

Wir haben im Vorhergehenden zur Genüge gezeigt, wie wenig Vertrauen man den Ausführungen römischer Schriftsteller entgegen bringen darf. Wir schliessen unsere Betrachtung mit den Worten des Jesuiten Banucci aus seiner Lebensbeschreibung Gregors, in welcher er den Tod desselben verherrlicht — die zugleich aber auch wieder ein sprechender Beweis sind für die hinterlistige Taktik der Jesuiten und von neuem zeigen, wie sehr auf die frommen Väter die Worte des Heilands passen: „hütet Euch vor den falschen Propheten, die in Schafskleidern

zu Euch kommen; inwendig aber sind sie reissende Wölfe". Die Stelle, die wir aus der Theol. Quartalschrift entnehmen, lautet: „Edler Tod! von ebenso vielen Siegespalmen begleitet als er Siege errungen hatte durch die Martern, die er für Christus erlitten, über die Götzen, die er zerstört, durch die Tempel, die er eröffnet; durch die Klöster, die er gegründet; durch die Schulen, die er eingeführt; über die Seelen, die er für das Himmelreich gewonnen hatte! O grosser Gregor! Märtyrer, Patriarch! in der That würdig zu erscheinen unter den Chören der Seraphim mit jener Tiara, die du geziert hast mit so vielem kostbarem Geschmeide und unschätzbaren Edelsteinen, als die Tugenden deines Lebens: in den Studienjahren, als Gatte, als Hofmann, als Soldat, als Märtyrer, als Bischof und als Einsiedler! O Ihr Prälaten der h. Kirche, deren hohe Würde ich schätze und verehre, Ihr, sage ich, die Ihr glänzt im Heiligtume, mit der Tiara auf dem Haupte, und Ihr, die Ihr mit dem Purpurmantel geziert seid, wolle der Himmel, dass dieser unübertreffliche Mann, der eine Zierde Eures Standes ist, auch das Vorbild Eurer Handlungen sei! Wenn Eure Aufführung Euch dem Berge Sinai gleich macht, ganz im Glanze, ganz in Flammen, ganz in rollendem Donner des hl. Eifers, so möge es Gott gefallen, dass auch die Unschuld Eures Wandels Euch, nach seinem Vorbilde, zu Bergen des Libanons mache, welche den Glanz des Schnees in der Reinheit Enrer Sitten, den Wohlgeruch des Weihrauchs in Euren Opfern und Gebeten, und die ewigen Quellen in Eurer Gelehrsamkeit (?) und Nächstenliebe (?) tragen und in der ganzen Welt verbreiten. Und du, berühmtes Land Armenien, erinnere dich, dass du Alles, was du besessen hast in den verflossenen Jahrhunderten, und das wenige (?), was du noch jetzt an katholischer Religion besitzest, nur dem Gedächtnisse, dem Namen, den Bemühungen deines grossen Erleuchters, dem hl. Gregor schuldig bist. Bedenke, dass nur jener Glaube wahr ist, den er dir brachte, durch welchen er deine Könige von

der Wahrheit überzeugte, den er dir mit seinen Predigten mit seinen Wunderthaten und mit seinem Blute bestätigte. Du bist blind, wenn du es nicht erkennest (allerdings ohne seine Werke und seine Lehre zu studiren!); unempfindlich, wenn du ihn verachtest, und unglücklich, wenn du ihn verlierst". (!)

---

# Anzeigen.

---

D. Chwolson, Das letzte Passahmahl Christi und der Tag seines Todes nach den in Übereinstimmung gebrachten Berichten der Synoptiker und des Evangelium Johannis nebst einem Anhang: Das Verhältnis der Pharisäer, Sadducäer und der Juden überhaupt zu Jesus Christus nach den mit Hilfe rabbinischer Quellen erläuterten Berichten der Synoptiker (Mémoires de l'Académie imperiale des sciences de St. Pétersbourg. VII^e^ série. Tome XLI, Nr. 1). St. Petersbourg 1892. gr. 4. VIII und 132 S.

Der Herr Vf., ein zur griechischen Kirche übergetretener Jude, hat bereits in dem zweibändigen Werke über die Ssabier und den Ssabismus (1856) grosse Gelehrsamkeit bewiesen. In seinem 73. Lebensjahr unternimmt er es nun, die Berichte der drei ersten und des 4. Evangelisten über den Monatstag des Leidens Jesu in Übereinstimmung zu bringen. Die Vereinbarung, welche er hauptsächlich durch eine Änderung des Textes Mt. 26, 17 vollzieht, hat er schon 1875 in der theologischen Zeitschrift der Petersburger geistlichen Akademie russisch veröffentlicht und 1877 gegen einen orthodoxen Angriff verteidigt. Diese Vereinbarung trägt er jetzt in neuer Bearbeitung vor mit einem Schlussworte über die rabbinische Literatur als Hilfsmittel zum besseren Verständnis des Neuen Testaments und des Urchristentums (S. 67—85), einem Anhange über das Verhältnis der Pharisäer, Sadducäer und der Juden überhaupt zu Jesus

Christus (S. 85–125), endlich Nachträgen und Berichtigungen (S. 127 —132).

In wissenschaftlichen Kreisen ist die Ansicht bereits durchgedrungen, dass der Leidensfreitag Jesu nach den drei ersten Evangelien der 15., nach dem vierten (wie nach dem Petrus-Evangelium) der 14. Nisan war. Das letzte Mahl Jesu erkannte man nur bei den Synoptikern als ein gesetzliches Paschamahl am Abend nach dem 14. Nisan. Eine Übereinstimmung der beiderseitigen Berichte bringt nun Chwolson so zustande, dass er die Synoptiker mit sich selbst in Widerspruch setzt und auch dem Johannes-Evangelium ein Abschieds-Paschamahl Jesu zuschreibt.

Matthäus schreibt 26, 17: *τῇ δὲ πρώτῃ τῶν ἀζύμων προσῆλθον οἱ μαθηταὶ τῷ Ἰησοῦ λέγοντες Ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ πάσχα;* Den ersten Tag des Ungesäuerten, nicht, wie Chwolson S. 3 sich ausdrückt, „den ersten Tag des Festes der ungesäuerten Brote" bestimmen genauer als den 14. Nisan Mc. 14, 12 *τῇ δὲ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἀζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.* Luc. 22, 7 *ἦλθε δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα.* Übereinstimmend bezeichnen die Synoptiker den 14. Nisan, den Tag des Pascha-Opfers als denjenigen, an dessen nachfolgendem Abend Jesus sein letztes Mahl hielt, dagegen der 4. Evangelist als den Tag seiner Kreuzigung. Die synoptische Beziehung des 14. Nisan als *ἡ πρώτη (ἡμέρα) τῶν ἀζύμων* erklärt Chwolson freilich von vorn herein für unmöglich, da sie nur auf den 15. Nisan passe, und wenn die Synoptiker an diesem Festtage die Kreuzigung Jesu erzählen, so soll ihre Erzählung solcher Zeitangabe widerstreiten, da das Erzählte vielmehr auf einen Werktag, also auf den 14. Nisan führe.

Für diese Behauptung wird S. 10, Anm. 2 auch mein Buch über den Paschastreit der alten Kirche S. 145 angeführt, wo gerade das Gegenteil zu lesen ist, was ich auch nach den Ausführungen Chwolson's festhalte. Derselbe hat schon die erste betreffende Angabe der Synoptiker nicht gehörig beachtet. Zwei volle Tage vor dem Pascha versammeln sich die Hochpriester und Ältesten des Volkes in dem Palast des Kaiphas und beschliessen, Jesum mit List zu fangen und zu töten, sagen aber *Μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ἵνα μὴ θόρυβος γένηται ἐν τῷ λαῷ* (Mt. 26, 3–5. Mc. 14, 1. 2. Luc. 22, 1. 2). Kann man es verkennen, dass die Häupter der Judenschaft gegen die Verhaftung und Tötung Jesu an dem Feste kein anderes Bedenken haben, als eine Volksunruhe zu vermeiden? Dieses Bedenken hatte aber keine Geltung mehr, als Judas schon in der Nacht vor dem Feste Jesum verriet. Gegenstandslos sind also von vorn herein Chwolson's gelehrte Ausführungen, dass die Synoptiker sich selbst widersprechen, indem sie „am Beginne des Festes" die Verhaftung

Jesu durch eine bewaffnete Schaar, seine gerichtliche Verurteilung und an dem ersten Feiertage seine Hinrichtung berichten. Als Judas zu einer Verhaftung Jesu in der Vornacht der Festes (15. Nisan) die unerwartete Gelegenheit bot, konnten die Hochpriester und Ältesten unbedenklich einen mit Schwertern und Knitteln versehenen Haufen dem Judas zur Verfügung stellen (Mt. 26, 47. Mc. 14, 43). Erst Luc. 22, 32 lässt sie bei der Verhaftung selbst anwesend sein. Aus der Mischna, welche am Sabbat das Waffentragen verbietet, konnten die damaligen Oberen der Judenschaft noch nicht den Schluss ziehen, dass man auch in der Vornacht eines Festtages keine Waffen tragen dürfe. Solchen Schluss dürfen wir auch dem Jünger Jesu, welcher das Schwert gebraucht (Mt. 26, 51. Mc. 14, 47, vgl. Luc. 22, 38. 50), noch nicht zutrauen. Überdies ist es ein offenbares Versehen, wenn Chwolson schreibt: „Der Abend, an dem Christus gefangen wurde, war ja nach den Berichten der Synoptiker ein Sabbat“. Es war ja vielmehr die Eröffnungsnacht eines Freitags.

Häupter der Judenschaft, welche gegen die Verhaftung und Tötung Jesu an dem Feste kein anderes Bedenken hatten, als die Möglichkeit einer Volksunruhe, konnten sich auch recht gut noch vor Tagesanbruch versammeln in dem Palaste des Kaiphas, um Jesum zu verhören (Mt. 26, 57. Mc. 14, 53, vgl. Luc. 22, 54). Diese Versammlung wird wohl „das Synedrion“ genannt (Mt. 26, 59. Mc. 14, 55, vgl. Luc. 22, 66), kann aber, wie schon der Ort lehrt, kein wirkliches Synedrion gewesen sein, verstösst also nicht gegen die jüdischen Gesetze, nach welchen „weder am Sonnabend noch an einem Feiertag Gericht gehalten oder ein Todesurteil vollzogen werden“ durfte. Es war nur eine ausserordentliche Versammlung der Häupter der Judenschaft, welche auch durch sofortiges Verhör des in ihre Gewalt gelangten Jesus Volksunruhe vermeiden wollten und ein Todesurteil wenigstens nicht vollziehen konnten. In dem nächtlichen Verhör bringt der Hochpriester Jesum zu einer vermeintlichen todeswürdigen Gotteslästerung (Mt. 26, 63 f. Mc. 14, 61 f. Luc. 22, 67 f.). Die gefürchtete Volksunruhe ist vermieden, da man Jesum schon in der Frühe des Festtages dem römischen Statthalter überliefert (Mt. 27, 1. 2. Mc. 15, 1. Luc. 23, 1), welchen kein Gesetz hinderte, schon am 15. Nisan die Hinrichtung zu vollziehen. Freilich das Petrus-Evg. V. 5 und das Johannes-Evg. 19, 16 mussten die Kreuzigung Jesu auf den Vortag des Festes (14. Nisan) verlegen, weil sie dieselbe durch die Juden ausgeführt sein lassen. Der Antijudaismus erklärt ihre Darstellung.

Gegen die Kreuzigung an dem Festtage des 15. Nisan beruft sich Chwolson (S. 9) auch auf die Bezeichnung desselben als

*παρασκευή* Mt. 27, 62. Aber ausdrücklich schreibt Mc. 15, 42: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστι προσάββατον*, Luc. 23, 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν.* Chwolson hält es „nicht für gut möglich, dass auch ein solcher Freitag, an welchem ein grosses Fest gefeiert wurde und an welchem die Speisen für den folgenden Sonnabend nicht vorbereitet werden durften, gleichfalls ohne weiteres *παρασκευή*, d. h. Vorbereitungstag, genannt werden konnte". Allein dass an Feiertagen die am Sabbat verbotene Zubereitung von Speisen erlaubt war, hat er selbst (S. 6, Anm. 2) bemerkt. Noch weniger sollte man immer noch *Σίμωνα Κυρηναῖον ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ* Mc. 15, 21 (Luc. 23, 26) zwingen zu festtagswidriger Arbeit auf dem Felde, wo er recht gut einen Spaziergang gemacht haben kann. Und wenn die Juden auch an einem Festtage, welcher auf einen Freitag fiel, für den folgenden Sabbat Speisen zubereiten durften, so wird an diesem Tage Joseph von Arimathäa wohl auch Leinwand haben einkaufen dürfen (Mc. 15, 46). Die Bestattung eines Gekreuzigten musste auch an einem Festtage geschehen, wenn nicht das Gesetz Deut. 21, 23 verletzt werden sollte. Die Bereitung von Specereien und Salben noch vor dem Sabbat Luc. 23, 55 kann vollends kein Bedenken gegen einen Festtag an einem Freitage begründen.

Die Synoptiker berechtigen uns also nicht, den Leidensfreitag von dem 15. auf den 14. Nisan zu verlegen. Chwolson (S. 3. 11 f.) hat kein Recht, den überlieferten Text zu berichtigen Mt. 27, 16, wo ursprünglich gestanden haben werde: יומא קדמיא דפטיריא קרב וקרבו תלמידוהי לות ישוע ואמרו, „der erste Tag des Festes [„des Festes" steht nicht da] der ungesäuerten Brote näherte sich, und es näherten sich die Jünger zu Jesu und sagten" u. s. w. Aus Versehen sell קרב nebst dem folgendon ו ausgelassen sein, dann würde durch Vorsetzung eines ב der überlieferte Text entstanden sein. Mit diesem verderbten Matthäus-Texte soll später ein Heidenchrist auch Mc. 14, 12 und Luc. 22, 7 in Einklang gebracht haben. Eine zufällig in den Matthäus-Text gekommene Änderung soll hinterher absichtlich in die Marcus- und Lucas-Texte hineingebracht sein! Vergeblich ist die Berufung auf die sahidische Übersetzung von Luc. 22, 7: dies autem azymorum propinquus erat (für *ἦλθε*), quo oportebat mactare pascha. Dieser Übersetzer wird im Sinne gehabt haben die johanneische Zeitrechnung, nach welcher der (erste) Tag der Azyma schon der Kreuzigungstag war. „Der erste Tag des Ungesäuerten", nicht „des Festes der ungesäuerten Brote" konnte der 14. Nisan sehr wohl genannt werden, weil man an ihm alles Gesäuerte fortzuschaffen hatte und von der 5. Stunde (11 Uhr Vorm.) an nichts Gesäuertes geniessen durfte. Talm. jerus. Pesachim XII: „Wer am Vortage des Passafestes, d. h. am 14. Nisan,

ungesäuertes Brot isst, gleicht dem, welcher ehelichen Umgang mit seiner Braut pflegt". Schon am 14. Nisan ist also der Jude dem Ungesäuerten sozusagen verlobt. Das ist die πρώτη τῶν ἀζύμων, genauer bezeichnet in dem Petrus-Evg. V. 5: πρὸ μιᾶς τῶν ἀζύμων, τῆς ἑορτῆς αὐτῶν. Nur wenn schon der 14. Nisan mitgerechnet wird, kann man es verstehen. dass Josephus Ant. II, 15, 1 von einem 8tägigen Feste der Azyma schreibt. Dass er die 8 Tage nicht vom 14.—21, sondern vom 15.—22. Nisan gerechnet haben werde, ist eine unerweisliche Vermutung Chwolson's (S. 3, Anm. 2). Vgl. auch bell. iud. V, 3, 1: τῆς τῶν ἀζύμων ἐνστάσης ἡμέρας τεσσαρεσκαιδεκάτῃ Ξανθικοῦ μηνός (= 14. Nisan).

Alle Achtung vor Chwolson's Gelehrsamkeit. Aber wider sich hat er die Synoptiker, wenn er auch aus ihnen den 14. Nisan als den Leidenstag Jesu herausbringt, den 4. Evangelisten, wenn er (S. 3. 32) auch bei ihm das letzte Mahl zu einem Paschamahle macht. Unhaltbar erscheint seine Vereinbarung (S. 32 f.), dass in einem Jahre, dessen 14. Nisan auf einen Vortag des Sabbats fiel, Jesus das Passamahl schon am 12. oder 13. Abends verzehrt habe, „während viele Andere . . . . . (vgl. Joh. 18, 28) dieses erst am folgenden Tage [14. Nisan] gethan haben." Jesus soll es auch hier mit den Pharisäern, Kaiphas mit den Sadducäern gehalten haben. Dass in diesem Jahre das Schlachten und die Opferung des Paschalamms wegen des folgenden Sabbats verlegt worden, und dass über den Tag des Verzehrens unter den Juden die Ansicht geteilt gewesen sei (S. 36. 54), ist eine nichts weniger als überzeugende Ansicht, so lehrreich sie auch begründet wird. A. H.

---

Byzantinische Zeitschrift. Herausgegeben von Karl Krumbacher. I. Band. Leipzig, B. G. Teubner, 1892. Lex.-8. 684 S.

Die „Zeitschr. f. wiss. Theol." kann das Verdienst für sich in Anspruch nehmen, als eine der ersten Krumbacher's in mehr als einer Hinsicht bahnbrechende „Geschichte der byzantinischen Litteratur" mit Freude und Anerkennnng begrüsst zu haben. Ref. gab in einem besonderen Aufsatz (Jahrg. XXXIV, S. 464—482) von jener wissenschaftlich hochbedeutsamen Leistung den Lesern dieser Zeitschrift Kunde und bedauerte nur den einen, allerdings schwerwiegenden Mangel, dass einer der bedeutendsten Zweige byzantinischen Lebens, die Theologie, in der Darstellung keine besondere Berücksichtigung gefunden. Gemildert erschien dieser Umstand nur durch die Er-

klärung des Verfassers, dass nicht Abneigung, sondern Mangel an Zeit und Vorarbeiten, also wesentlich äussere Beweggründe vor der Hand die Bearbeitung der Theologen hinausgeschoben hätten. Er bezeichnete (Vorwort S. VII) seine Arbeit als „nur eine Arbeit aus dem Rohen“ und konnte wohl in seinem Falle, wo es galt „Grundlagen zu schaffen und ein Gerüst aufzuführen“, auf den Umstand hinweisen, dass kein Mitforscher das von ihm zur Bearbeitung gegewählte Fachwerk schon so vollendet und geglättet vorfinden werde, „dass ihm nicht noch sehr viel zu thun übrig bliebe“. Diese Arbeit des Ergänzens und Weiterführens ist nun von dem thatkräftigen und umsichtigen Verfasser in einer unter der Mitarbeit der bedeutendsten Byzantinisten des In- und Auslandes in's Leben gerufenen, vom Verleger glänzend ausgestatteten „Byzantinischen Zeitschrift“, in Angriff genommen worden. „Die byzantinische Zeitschrift soll“, so erklärt der Herausgeber im Vorwort S. 10, „das gesamte griechische Geistesleben vom Ausgang des Altertums bis an die Schwelle der neueren Zeit umfassen, und zwar soll in der chronologischen Abgrenzung nach oben wie nach unten einiger Spielraum gewährt und in zweifelhaften Fällen weniger nach der Jahreszahl als nach dem Inhalt des behandelten Vorwurfes entschieden werden. Lässt sich ja doch die kirchliche Litteratur der früheren Jahrhunderte unmöglich von der späteren Entwicklung losreissen und hängen ja auch manche litterarische und geschichtliche Erscheinungen, die später als 1453 datirt sind, mit Thatsachen der byzantinischen Ära aufs engste zusammen. Innerhalb des Gebietes welches in der Zeitschrift berücksichtigt wird, muss der Zusammenhang der Forschung gewahrt bleiben; daher sind ausser der Litteratur und Sprache auch die Philosophie und Theologie, die äussere und innere Geschichte, die Geographie und Ethnographie, die Kunst und ihre Hilfsfächer, die Jurisprudenz, Medizin und die übrigen Fachwissenschaften in den Rahmen des Programms aufgenommen worden. Jedes Heft wird ... in drei Abteilungen gegliedert, von welchen die erste selbständige Artikel, die zweite eingehende Besprechungen, die dritte eine möglichst vollständige, von orientierenden Notizen begleitete Bibliographie enthalten soll.“ In der letzteren Abteilung werden schon in dem ersten der vorliegenden Hefte alle theologischen Erscheinungen gebührend berücksichtigt. Zweck dieser Zeilen in dieser Zeitschrift soll es sein, darauf zu sehen, inwieweit die byzantinische Theologie und die byzantinischen Theologen in den Kreis gesonderter Darstellung gezogen werden. Aus dem reichen Inhalt des ersten Heftes verdient eine Abhandlung besonders hervorgehoben zu werden: „Josua Stylites und die damaligen kirchlichen Parteien des Ostens“ von H. Gelzer (S. 34—

49). Martin, A. v. Gutschmid und Nöldeke hatten die Ansicht ausgesprochen, dass der Chronist Josua der Stylit der monophysitischen Partei angehört habe. Ihnen gegenüber hebt Gelzer hervor, dass diese Annahme durchaus nicht so sicher sei. Er weist im Gegenteil nach, dass von einem Aufhören des orthodoxen Bekenntnisses in Syrien für jene Zeit nicht geredet werden könne. Stellen, welche er aus Josua's Chronik in Übersetzung mitteilt, lassen auf die hohe Verehrung schliessen, die dieser gerade Flavian bezeigt, eine Thatsache, die zu dem Schlusse berechtigt, dass Josua unmöglich ein strenger Monophysit wie Severus und Xenaïas gewesen sein kann. Die kirchlichen Verhältnisse Syriens waren, wie Gelzer an der Hand der Quellen anschaulich schildert, im Anfange des 6. Jahrhunderts sehr verworren. Euagrios, der nicht ohne Spott von ihnen redet (III, 30), „unterscheidet drei Richtungen unter den damaligen Kirchenfürsten. Die einen hielten mit der grössten Entschiedenheit an den Beschlüssen von Chalcedon fest, ohne auch nur in einem Buchstaben nachzugeben; vielmehr kündigten sie jedem die Kirchengemeinschaft, der das Chalcedonense nicht annahm. Andere dagegen verwarfen nicht blos das Chalcedonense, sondern sprachen über seine Definitionen und Leo's Tomos das Anathem aus. Endlich die dritten hielten sich an das Henotikon Zeno's hauptsächlich aus Liebe zum Frieden; indessen auch diese Henotiker zerfielen in chalcedonensisch und mehr monophysitisch Gesinnte. Anastasius verfolgte die Politik, alle Richtungen möglichst gewähren zu lassen; an jedem Orte sollte die in den letzten Decennien ausgebildete Tradition massgebend sein. Nur wo ein Kirchenfürst einen dem örtlichen Herkommen widersprechenden Standpunkt einnahm, schritt er mit Absetzungen ein, um die Ruhe herzustellen" (S. 40/41). Gelzer zeigt nun, eine wie schwankende Haltung Flavian in dieser traurigen Zeit religiöser Zerklüftung bewiesen. „Offenbar gehörte er zu der von Euagrios geschilderten dritten Gruppe der wahren Henotiker im Sinne des Akakios, welche sich stricte an das Unionsedict hielten und über die alles spaltende Frage der einen oder der zwei Naturen eine sehr verständige Zurückhaltung beobachteten" (S. 43). Infolge des Wechsels in der kirchlichen Politik des Kaisers Anastasius 512 musste Flavian dem Severus auf dem Bischofsstuhl von Antiochia weichen. Besonders lehrreich ist das nach Land's Anecdota III, 228 mitgeteilte 12. Capitel der syrischen Kirchengeschichte, welches Gelzer in deutscher Übersetzung Stickel's (S. 45/46) bietet. Der von Flavian vertretenen Friedenspartei gehörte, wie Gelzer einleuchtend darlegt, Josua an. Er hat seine Chronik zwar 507 oder kurz vorher verfasst, aber, wie die Schlussäusserungen über Kaiser Anastasius anzunehmen nötigen, erst nach

dessen Tode veröffentlicht. Der spätere Jakob von Sarug ist sein Gesinnungsgenosse. „Für das Reich“, so schliesst Gelzer (S. 49) seine sehr anziehenden Ausführungen, „war es aber ein unersetzlicher Verlust, dass die Mittelpartei völlig ausstarb. Denn als Justinian bei seinen zahlreichen kirchenpolitischen Experimenten schliesslich zu der Einsicht kam, dass seines Oheims unbedingtes Eintreten für das Chalcedonense ein schwerer Missgriff gewesen war, und als er demgemäss zur Entrüstung des Occidents das Programm der alten flavianischen Mittelpartei plötzlich für die allein orthodoxe Reichsreligion erklärte, da war es schon zu spät. Die Extremen hatten in Syrien und Ägypten bereits die unbedingte Herrschaft erlangt und verwarfen den neuen Unionsvorschlag mit Hohn. Das folgende Jahrhundert hatte die traurigen Folgen zu tragen.“ — Aus dem Folgenden mache ich noch auf die wertvollen Bemerkungen E. Kuhn's „Zum weisen Akyrios“ (S. 127—130) aufmerksam. Diesen zufolge entstammen die beiden Persönlichkeiten der schönen alten, auf eine bisher noch nicht entdeckte byzantinische Urschrift zurückgehenden Geschichte vom weisen Akyrios, Haikâr und Nâdân, wie sie in den arabischen Texten heissen, dem Buche Tobit, dessen Beziehungen zu jener Geschichte von Theologen weiter aufgehellt zu werden verdienten. Auch mag beiläufig, sagt Kuhn S. 127, Anm. 1, „auf die nicht unwichtigen, den Theologen und Orientalisten — wie es scheint — gänzlich entgangenen Bemerkungen hingewiesen sein, in denen Simrock, Der gute Gerhard und die dankbaren Todten p. 131 f., auf den Zusammenhang des Tobit-Buches mit dem weitverbreiteten Märchen vom dankbaren Toten aufmerksam gemacht hat.“ Vgl. auch Th. Linschmann in dieser Zeitschrift 1882, IV, S. 259 f. — Aus der 2. Abteilung erlaube ich mir Weyman's für mich in vieler Hinsicht höchst ehrenvolle und anerkennende Besprechung meiner „Gesammelten patristischen Untersuchungen“ (Altona und Leipzig 1889) und im Anschluss daran meiner auf byzantinische Kirchengeschichte bezüglichen Arbeiten zu erwähnen, aber nur aus dem Grunde, um einer, wie mir scheint, einseitigen Beurteilung meiner Untersuchungen entgegenzutreten. Wenn Weyman, in voller Anerkennung der Schwierigkeit der behandelten Fragen, nicht umhin kann (S. 156), „das skeptische Urteil, welches einer der kompetentesten Forscher (Funk, Theol. Quartalschr. LXXII, 312; ihm schliesst sich Nippold, Zeitschr. f. wissensch. Theol. XXXIV, 317 an) abgegeben hat, zu unterschreiben“, so kann ich ja freilich mit ihm darum nicht rechten. Es ist natürlich etwas überaus Missliches um die wissenschaftliche Überzeugung, die ja nur durch gewissenhaftes Nachprüfen vorgebrachter Beweismittel und durch sorgfältige Mitarbeit auf dem

als schwierig erkannten Gebiete gewonnen werden kann. Ich darf aber darauf hinweisen, dass eine ganze Reihe nicht minder sachverständiger und urteilsfähiger Forscher als die angeführten, nämlich Zöckler, V. Schultze, P. de Lagarde, Bonwetsch, A. Engelbrecht, G. Krüger, H. Gelzer (dessen gegen Hipler und mich gegebene Entscheidung in der Dionysios-Frage mir die Sache durchaus noch nicht endgültig, wie Weyman (S. 157) meint, zu erledigen scheint), den wissenschaftlichen Ergebnissen der sechs von mir a. a. O. vereinigten Abhandlungen, der eine mehr bei dieser, der andre mehr bei jener Untersuchung, im Wesentlichen zugestimmt haben. Gerade Funk's, auch von Nippold a. a. O. geteilten, Bedenken gegenüber kann ich auf das Urteil des vom Wiener Corpus script. eccles. latin. her wohlbekannten, sehr besonnenen Philologen A. Engelbrecht verweisen, der am Schluss seiner ausführlichen Anzeige meiner Schrift (Berl. philol. Wochenschr. X, Sp. 670) sagt: „Referent muss bei Dräseke's Buch bedingungslos die gelehrte und dabei leichtverständliche Darstellung anerkennen, die auf treffliche philologische und historische Schulung des Verfassers hindeutet; auch die wissenschaftlichen Resultate der einzelnen Untersuchungen dürfen auf allgemeine Zustimmung rechnen“. Da die „Byzantinische Zeitschrift“ in die weitesten Kreise auch des Auslandes dringt, so ist es mir durchaus nicht gleichgültig, wenn durch die Anzeige Weyman's der Schein erweckt wird, als sei das Ergebnis meiner Untersuchungen von der wissenschaftlichen Kritik im Wesentlichen so gut wie abgelehnt worden. Im Übrigen sage ich mit Paulus (2 Kor. 12, 1): *Καυχᾶσθαι δή, οὐ συμφέρει μοι.*

Aus dem 2. Heft seien als das kirchengeschichtliche Gebiet berührend hervorgehoben Gelzer's Aufsatz „Ungedruckte und wenig bekannte Bistümerverzeichnisse der orientalischen Kirche“ (S. 245—282) und desselben auf die Synoden von Sidon und Tyrus (512 und 513) bezügliche Nachträge (S. 533—535).

In dem den ersten Jahrgang der Zeitschrift beschliessenden Doppelheft (3/4) ist die Theologie mit einer grösseren Arbeit des Ref. über Nikolaos von Methone (S. 438—478) vertreten. Diese nimmt ihren Ausgang von denjenigen Ergebnissen der Forschung, welche von ihm in zwei Aufsätzen „Zu Nikolaos von Methone“ in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte“ IX, S. 405—431 u. S. 565—590 niedergelegt worden sind. Dort wurden zunächst die Vorfragen erledigt. Es kam einmal darauf an, den Stand der Forschung zu erörtern, über die Überlieferung der Synode von 1156 eine genauere Untersuchung anzustellen, welche das durch die Geschichtschreiber Niketas und Kinnamos sowie auch durch Nikolaos' eigene Äusserungen gestützte Ergebnis lieferte, dass eine zweite, bei weitem wichtigere

Synode im Jahre 1158 stattgefunden, von der niemand bisher etwas Sicheres gewusst hat, und das Verhältnis des Nikolaos zu dem Wortführer der auf jener Synode verurteilten Richtung, Soterichos Panteugenos, soweit schriftliche Kundgebungen dafür in Betracht kommen, aufzuhellen. Sodann wurde der Umfang der schriftstellerischen Thätigkeit des Nikolaos ermittelt und endlich der Versuch gemacht, die zahlreichen uns jetzt bekannten Schriften desselben zeitlich anzuordnen. Auf Grund dieser Ergebnisse und der durch die eifrigen Bemühungen der beiden Hellenen Simonides und Demetrakopulos fast vollständig zusammengebrachten schriftstellerischen Hinterlassenschaft des Nikolaos hat Ref. zum ersten Male, in engem Anschluss an die Überlieferung, eine zusammenhängende Darstellung des schriftstellerischen Wirkens und der theologischen Lehrmeinungen des Methonensischen Bischofs gegeben. Nachdem er die Lebenszeit des Nikolaos genauer so bestimmt, dass die Geburt desselben in das letzte Dritteil des 11. Jahrhunderts, etwa in die Regierungszeit des Kaisers Nikephoros III. Botaniates (1078—1081) oder Alexios I. Komnenos (1081—1118) zu verlegen, sein Tod um das Jahr 1160 anzunehmen ist, handelt er über Heimat, Ort der Wirksamkeit und Bildung des Nikolaos. Letztere ist jedenfalls eine echt griechische. Es steht ihm eine, nur in den Einleitungen oder Zuschriften seiner Werke mehrfach durch Schwulst getrübte, Sprachgewandtheit und ein Feuer der Beredsamkeit zu Gebote, seine Darstellung ist vielfach so klar, frisch und lebendig, seine Beweisführung, besonders Gegnern gegenüber, so schlagend und dialektisch bewegt, wie sich diese Vorzüge vielleicht bei nur wenigen seiner Zeitgenossen finden dürften. In der Gedankenwelt des Platon und Aristoteles lebt und webt er, ihre Lehren weiss er überall mit denen des Christentums ungezwungen in Verbindung zu setzen, um durch sie die Kirchenlehre und die Thatsachen des christlichen Bewusstseins zu stützen und zu befestigen. Seine theologischen Gedanken dagegen erweisen sich fast in allen seinen Schriften von Gregorios von Nazianz und Dionysios, dem grossen Mystiker, befruchtet und beeinflusst, eine Thatsache, die zugleich auch für fast alle grossen Theologen der griechischen Kirche bis auf Markos Eugenikos vom Ephesus und Gennadios herab zutrifft. An der Hand der a. a. O. zeitlich geordneten Schriften des Nikolaos entwirft Ref. sodann eine Darstellung der hauptsächlichsten theologischen Gedanken des Methonensischen Bischofs, indem er, überall, wo sich die Veranlassung bietet, deren Zusammenhang mit dem Nazianzener und Dionysios aufweisend, nicht unterlässt, darauf aufmerksam zu machen, dass die letzten schriftstellerischen Kundgebungen, die in den Streit mit Soterichos Panteugenos

fallen, deutlich ein Erlahmen der schriftstellerischen Kraft erkennen lassen. Ref. glaubt durch eingehendere Schilderung und Herausarbeitung des theologischen Gehaltes jener Schriften des Nikolaos die theologische Bedeutung zunächst dieses Mannes in ein helleres Licht gestellt zu haben. Es wird noch vieler Einzeluntersuchungen bedürfen, ehe es uns gelingt — was Gass schon von der Veröffentlichung der Schriften des Nikolaos erhoffte, die er freilich zu gegebener Zeit übersah —, „den Stand der griechischen Theologie im 12. Jahrhundert vollständig zu übersehen.“ — Von besonderer Wichtigkeit ist ferner Duchesne's Aufsatz „L'Illyricum ecclésiastique“ (S. 531—550). Derselbe kommt zu folgenden Ergebnissen (S. 550): „1. Jusqu'au milieu du VIIIe siècle, à tout le moins, les provinces ecclésiastiques de l'Illyricum oriental ont été considérées comme faisant partie du patriarcat romain. Si parfois, au Ve siècle et au commencement du VIe, on peut signaler des tentatives de rattachement de ces provinces au siège de Constantinople, ces tentatives cessent complètement depuis les arrangements passés entre le pape et l'empereur Justinien. — 2. Au Ve siècle, jusqu'au schisme de 484, les papes exercèrent leur autorité sur cette partie de leur ressort par l'intermédiaire de l'évêque de Thessalonique, auquel ils donnèrent le titre de vicaire. — 3. Le vicariat disparut à partir de 484 et la politique religieuse des empereurs Zénon et Anastase mit les plus grands obstacles à l'exercice direct de la juridiction patriarcale du pape. — 4. Sous Justinien le vicariat fut relevé et partagé entre les deux métropolitains de Justiniana Prima et de Thessalonique; mais ce n'était guère qu'une qualification honorifique: le pape exerçait directement ses pouvoirs de patriarche.“ — Die im Folgenden (S. 551—554) von Spyr. Lambros nach Cod. Monac. 277 veröffentlichte „Abdankungsurkunde des Patriarchen Nikolaos Mystikos“ bringt zu dem sehr kurz gehaltenen Bericht der von de Boor herausgegebenen „Vita Euthymii“ S. 49, 22—29 eine erwünschte Ergänzung.

Die „Byzantinische Zeitschrift“ sei den Lesern dieser Zeitschrift bestens empfohlen.

Wandsbeck. Johannes Dräseke.

---

## Fr. Zimmer, Die Thessalonicherbriefe des Apostels Paulus. Zweite, stark erweiterte Auflage. Erster Teil: Der Text (textkritischer Apparat und Kommentar). Quedlinburg 1893. VI und 80 S.

Auch dem Nichttheologen eine Erklärung der Thessalonicherbriefe durch „reproduktive Exegese“ zu geben, war Zimmer's

Absicht bei Veröffentlichung eines „Theologischen Kommentars zu den Thessalonicherbriefen“ in der Denkschrift des Herborner Seminars für 1890/91. Derselbe erscheint jetzt in erweiterter Gestalt derart, dass für Laien und praktische Theologen nur ein drittes Bändchen bestimmt ist, während der textkritische Teil in einem ersten, der literarkritische — der besonders die Kenntnis der Logia in griechischer Übersetzung bei Paulus nachweisen soll — in einem zweiten Heft zusammengefasst wird. Das erste Heft liegt vor: es umfasst: 1) eine Einleitung, bei welcher zu den Thessalonicherbriefen auch Röm., Gal., Eph. und Heb. (zusammen etwa die Hälfte der paulinischen Briefsammlung) ihrem Variantenbestande nach zugezogen sind; 2) den auf Grund der Ergebnisse dieser Einleitung reconstruirten Text der beiden Thess.-Brr. mit textkritischem Apparat und Kommentar. — Dieser Text weicht von dem Tischendorf'schen (O. v. Gebhardt ed. mai.) — wenn wir 2 offenbare Druckfehler (I 1, 4 om. *τὴν* vor *ἐκλογήν* und II 2, 4 *θεόσ·Οὐ* abrechnen — im I. Briefe 17 mal, im II. 4 mal ab, worunter 3 Fälle nur die Interpunction betreffen, einer den Accent auf *ἐστιν* und 4 *ἀλλ'* st. *ἀλλά* — für den Apologeten gewiss ein günstiger Befund! Fast alle von *Tisch.* abweichende LAA sind bei *WH* oder *Treg.* schon aufgenommen, wo nicht in den Text, so doch am Rande; nur I 3, 9 ist mit *τῷ κυρίῳ* eine neue LA eingeführt; und 5, 28 ist das *ἀμήν* des text. rec. restituirt. — Dieser Text kommt zustande auf Grund folgender Sätze — wobei jedoch im einzelnen Falle Z. meist den inneren Gründen das grösste Gewicht beilegt und sich auch oft durch exegetische Erwägungen bestimmen lässt —: 1) Cod. ℵ ist einziger Vertreter des neutralen Textes, 2) AC und PKL vertreten den morgenländischen Typus in älterer und jüngerer Gestalt. Diesem sind nicht sowohl sachliche, als grammatische Emendationen eigen; er ist bei den Vätern seit Clem. Al. im Gebrauch, im 4. und 5. Jahrh. herrschend. 2) BDG gehören dem abendländischen Texttypus an, dessen hervorstechendste Eigenart „reflektirende sachliche Emendation“ ist; er ist auch im Orient bekannt schon seit Clem. Al. Nur ℵCH haben keinerlei Berührung mit ihm. Das Zusammenstimmen von ℵ mit dem abendl. Texte ist daher ausschlaggebend. Typus ist für Z. übrigens ein weiterer Begriff als Familie; es soll darin die Fortentwicklung des Textes nach den gleichen Grundsätzen ausgedrückt werden. — Zu diesen Resultaten gelangt Z., indem er nach einer Einleitung über die Methode 1) die Individualität der Handschriften untersucht, von den späteren Majusceln rückwärts gehend bis zu B (§§ 14—23), worauf erst die griech.-lat. Majusceln folgen (§§ 24—27). Von diesen ausgehend untersucht er 2) die Verwandtschaft der Zeugen, erst DG festlegend in allen ihren Beziehungen (§§ 28—35), dann

B hinzuziehend (36—45); dem treten alsdann PKL als Gruppe gegenüber (§§ 46—48), und endlich wird das Verhältnis von ℵAC hierzu bestimmt (§§ 49. 50). Ebenso wie die Methode verdient der enorme Fleiss, der auf die Zusammenstellung verwendet ist, unsere vollste Anerkennung. Die Durchführung gibt aber doch zu grossen Bedenken Anlass. Der Hauptsatz vor allem, dass B für die paulinischen Briefe ältester Vertreter des abendl. Typus sei, ist in der Weise, wie Z. ihn fixirt, utrirt — in seiner relativen Berechtigung haben ihn *WH* schon anerkannt (Introd. §§ 306. 340—42). Bei Z. kommen die zahlreichen Fälle, wo B mit ℵ gegen die Zeugen des abendl. Textes (und AC..) zusammengeht, gar nicht zur Geltung, ebensowenig diejenigen, wo sich ℵ mit abendländischen Zeugen gegen B und die östliche Gruppe verbindet. Combinationen wie ℵD*G :: B AC D$^c$ KLP (Röm. 4, 5; 8, 21; Gal. 4, 3) lassen sich bei Z.'s Construction nicht erklären. Dass *WH's* sichergestellte Resultate über den *syrian text* fallen gelassen sind, ist verhängnisvoll. Die Beobachtung, dass der durch PKL gebotene Text sich an einigen Stellen schon bei Vätern vor Chrysostomus findet (z. B. Clem. Al.), beweist nichts, da eben dieser officielle Reichstext am ehesten eindringen konnte. Statt das Schema von *WH*: *neutr* $\left\{\begin{matrix} west \\ alex \end{matrix}\right\}$ *syr* zu vereinfachen auf *neutr* $\left\{\begin{matrix} \text{abendl. —} \\ \text{morgenl. —} \end{matrix}\right.$, was einen Rückschritt bedeutet, trotz des gelehrten Apparates, mit dem es gestützt ist, hätte es sich viel mehr gelohnt, einmal ernstlich zu untersuchen, ob die Voraussetzung eines *neutral text* und die damit zusammenhängende Verurteilung des *western* wirklich begründet sind. Aber gerade hier stimmt ja Z. mit *WH* völlig überein: der abendl. Text ist entstanden durch „reflektierende Emendation"! Dafür soll ein klassisches Beispiel Tert. adv. Marc. 5, 3 zu Gal. 2, 5 sein; thatsächlich aber legt Tertullian nur seinen gewöhnlichen Text aus — und das ist der ursprüngliche! — während die andere LA einfach von Marcion stammt und trotz ihres bedenklichen Ursprungs weiteste Verbreitung gefunden hat. Um seinen Satz zu beweisen, muss Z. auch vielfach bei D G und B Varianten für Emendationen erklären, welche einfach als *transcriptional errors* zu betrachten sind, während er bei den andern Zeugen möglichst viel Schreibfehler zu Hilfe zieht. — Gerade der orientalische Text ist der emendirte, erst zu Alexandrien, dann in Antiochia-Byzanz. Rom hat zwar der Kirche den Kanon gegeben und von hier hat Alexandrien ihn übernommen. Aber die Herstellung des kanonischen Textes war Sache der alexandrinischen Gelehrten; um solche Minutien kümmerte sich Rom nicht — genug wenn die äussere Uniformität da war.

Noch eine andere Aufgabe ist zu nennen, wo es sich um die „Lichtung des textkritischen Urwaldes“ handelt, welche m. E. weit wichtiger wäre als dies ergebnislose Aufackern der wenigen Maiuscelzeugen. Unermesslich ist noch das unbebaute Feld der Minusceln und ehe wir hier nicht eine systematische Durcharbeitung erhalten, können wir von einer Textgeschichte bei dem griechischen NT. nicht reden — ohne Textgeschichte aber auch keine rechte Textkritik! Die Vulgata hat jetzt eine meisterhafte Behandlung ihrer Geschichte in *S. Berger's* Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge erhalten. Etwas dem ähnliches für den griechischen Text zu schaffen, ist leider wohl unmöglich, da die Geschichte der griechischen Klöster uns ebenso verschleiert ist, wie diejenige der fränkischen offen vor unsern Augen liegt. Dennoch ist es der Mühe wert, Material zu sammeln. Ref. hat gerade zu den Thess.-Brr. Minuscel-Collationen zu sammeln begonnen, und kann daraufhin sagen, dass es sich mit diesen zum teil doch anders verhält als Z. angiebt, bei welchem ein Verständnis für diese Aufgabe zu finden ihn übrigens sehr gefreut hat.

Von Einzelheiten wäre noch zu bemerken, dass Druckfehler sich leider reichlicher finden, als es grade bei solchen Arbeiten sein sollte. (S. 16 Z. 28 l. *αχαιαχοι*; 17 Z. 17 nach st. noch; 26 Z. 13 ff. *οἵτινεσ ... ὅτι οἱ .. πράσσοντεσ .. εἰσίν .. αὐτὰ ποιοῦσιν*; 27 Z. 23 Rö. 15, 22; Z. 1 v. u. Dam; § 40 Z. 2 v. u. der Grund; 68[b] Z. 12 v. u. B[2] u. a. m.). Ein Irrtum ist wohl auch S. 26 Z. 31 die Stellung: Origenes Clemens. Befremdlich aber ist es, wenn jemand, der in Textkritik arbeitet, nicht die Zeichen des Tischendorf'schen Apparates versteht: S. 2 Z. 2 v. u. vgl. Gregory Proleg. II 526 zu Cod. Evv. 330. 8[e]. Verzeihlicher, aber um nichts richtiger ist die — auch sonst häufige — Verwechslung des Sigels Euthal[cod] mit dem Texte des Euthalius selbst. Jenes bezeichnet den 1301 auf den Codex Porfirianus Chiovensis (P) übergeschriebenen Text der Paulinischen Briefe mit dem Euthalianischen Apparate. Dass der Text aber der des Euthalius sei, ist so wenig hier als bei den anderen Codices mit Euthalianischem Apparate erwiesen. Wir haben nur eine sichere Quelle, um den hochwichtigen Text dieses NTl. Masoreten, der unmittelbar auf Origenes und Pamphilus zurückgeht, zu bestimmen; das sind die spärlichen echten Stücke des ihm zugeschriebenen Apparates. Wenn er z. B. in der kurzen Inhaltsangabe der Paulusbrr. (Zacagni Collect. 525) vom Col.-Br. sagt: *εἶναι γὰρ οὐ καθαρὰν θρησκείαν ἀλλ' ἀφειδίαν σώματοσ*, so ist klar, dass er Col. 2, 23 vor *ἀφειδία* kein *καὶ* gelesen hat cf. B m[62] Or[i] Hil Ambrst Amb — wahrscheinlich die ursprüngliche LA. Von hier aus müssten alle die Minusceln mit Euthalianischem Apparate untersucht werden, um festzustellen, ob uns der Text des Euthalius noch irgendwo erhalten ist. Hoffentlich kann Ref. diese Aufgabe noch einmal zur Lösung bringen. Es wäre ihm sehr erwünscht, wenn er dabei Mitarbeiter fände.

Jena. Lic. th. Ernst von Dobschütz.

Verantwortlicher Redacteur D. A. Hilgenfeld.
G. Otto's Hofbuchdruckerei in Darmstadt.

# Programm

der

## Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion

**für das Jahr 1893.**

---

Directoren der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der Christlichen Religion haben, in ihrer Herbstversammlung vom 11. September 1893 und folgenden Tagen, über vier ihnen zur Beantwortung der ersten und vierten der in 1891 ausgeschriebenen Preisfragen zugesandten Abhandlungen ihr Urteil gefällt.

Auf die in 1891 ausgeschriebenen Fragen über den Confessionalismus in der Reformirten Kirche in den Niederlanden ist keine Antwort eingesandt.

Drei der obengenannten in der deutschen Sprache geschriebenen Abhandlungen bezogen sich auf die Frage:

Was hat man zu verstehen unter sittlicher Weltordnung? Auf welchen Gründen ruht ihre philosophische Anerkennung? Und in welcher Beziehung steht diese Anerkennung zu dem religiösen Glauben?

Die erste mit dem Motto: Dem thätigen Menschen u. s. w. (Goethe) musste bei Seite gelegt werden, weil sie gar keine Antwort auf die ausgeschriebene Frage enthielt. Die Methode des Verfassers war nicht zu billigen. Anstatt Philosophie gab er Dogmatik und gründete sich auf demjenigen, was erwiesen werden musste. Was sittliche Weltordnung ist, wurde sehr oberflächlich und unbefrie-

digend von ihm erklärt. Nach ihm ist diese ausschliesslich die Macht des Guten im Menschen. Er bleibt also bei der sittlichen Welt selbst stehen und die sittliche Weltordnung ist für ihn nichts Anderes, als die von Gott dem Menschen angewiesene sittliche Aufgabe.

Die Anweisung der Gründe, worauf die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung ruht, fehlt bei ihm fast ganz und gar, und die Lösung der gegen seine Anerkennung möglicherweise einzubringenden Beschwerden ist sehr mangelhaft.

Dass auch der dritte Theil unrichtig genannt werden muss, steht hiermit in Verbindung. Denn aufs Neue zeigt sich darin, dass die Anerkennung der sittlichen Weltordnung bei ihm nicht in der Philosophie, sondern im Glauben gegründet ist, während die Frage nach dem Zusammenhang der philosophischen Anerkennung dieser Ordnung mit dem religiösen Glauben ganz unbeantwortet bleibt.

Endlich enthielt ein grösserer Theil der Abhandlung eine Geschichte der Philosophie ohne jede Ursprünglichkeit und welche obendrein zu der Frage selbst nicht gehörte.

Der Verfasser der zweiten Abhandlung, gezeichnet mit dem Worte von Lenau: Die Erde ist, und was sie hat u. s. w. erwies sich als ein tüchtiger Mann. Vieles des von ihm gesagten gewann die Genehmigung seiner Beurteiler. Aber in seinem Gedankengange wurden Einheit und Zusammenhang vermisst. Seine teleologischen Anschauungen — wiewol viel Gutes darin gefunden wird — haben keinen Wert, auch weil er die entgegengesetzten Anschauungen ganz ausser Betrachtung lässt. Bei der Definition der sittlichen Weltordnung hat er ausschliesslich den Menschen als sittliches Wesen in's Auge gefasst. Im zweiten Teile wird etwas Anderes gefunden, als gefragt war. Die Frage ist ja doch nicht, ob es eine Anschauung giebt, welche uns zur Annahme einer sittlichen Weltordnung führen kann, sondern ob es Gründe von einer philosophischen Anerkennung davon giebt. Diess war von dem

Verfasser ausser Betrachtung gelassen. Daneben wird hier eine genaue Prüfung der Bedenken vermisst, welche gegen die Anerkennung einer sittlichen Weldordnung entgegengeworfen werden können.

Der dritte Teil endlich enthält eben so wenig eine Antwort auf das Gefragte: der Inhalt giebt etwas Anderes als der Titel zusagt. Hier auch geht der Verfasser aus von den sittlichen Menschen und zeigt wie der Mensch als sittliches Wesen zur Anerkennung von Gott gelangt; thatsächlich hat er hier die Faktoren des Problems umgesetzt.

Dieses Alles erlaubte den Directoren nicht, obgleich mit Anerkennung des Guten, was in dieser Arbeit gefunden wird, ihr den angebotenen Preis zu erteilen.

Ueber die dritte Abhandlung unter dem Sinnspruch: Die erste Bedingung u. s. w. (Hilty) waren die Meinungen verteilt. Alle Directoren urteilten, dass hier viel Schönes in vorzüglicher Weise gesagt wurde. Aber während einige von ihnen darin Anlass fanden, an den Beschwerden, welche sie auch fühlten, vorüber zu gehen, wogen diese bei Anderen zu schwer, um sich dazu zu entschliessen. Besonders wurde bedauert, dass der Verfasser allein auf die Erfahrung hinweist, als Quelle der Kenntniss und als Grund für die philosophische Anerkennung der sittlichen Weltordnung, während die Frage sein musste, auf welchen Weg wir aus der Erfahrung zu dieser Anerkennung gelangen. Auch der Zusammenhang der natürlichen mit der sittlichen Weltordnung wurde wohl anerkannt, aber nicht genugsam bewiesen. Man hatte obendrein viele Beschwerden gegen seine Auseinandersetzung der Vorstellung eines objectiven sittlichen Guten, welches ebenfalls als präexistent vom Verfasser gedacht wurde.

Der ernstliche Charakter dieser Beschwerden verhinderte dennoch nicht, dass, nach dem Urteil der Directoren diese Abhandlung wohl nicht eine Lösung des schwierigen Problems, aber wenigstens einen lobenswerten Versuch sie zu finden enthält. Und die Auskunft ihrer Beratungen

war denn auch, dass beschlossen wurde, dem Verfasser die silberne Medaille der Gesellschaft und zweihundertfünfzig Gulden anzubieten und seine Abhandlung in die Werke der Gesellschaft aufzunehmen. Wenn er diese Schickung antritt und zur Oeffnung seines Namensbillets Erlaubniss giebt, so werden ihm die Bemerkungen der Directoren mitgetheilt werden, im Vertrauen, dass er bei der Veröffentlichung seiner Abhandlung sie benutzen möchte.

Die zweite der in 1891 ausgeschriebenen Fragen lautete:

Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung, welche eine vergleichende Untersuchung enthält von dem, was in den verschiedenen Schriften des Alten und besonders des Neuen Testamentes hinsichtlich das Wesen und den Umfang von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gefunden wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

Nur eine Antwort war hierauf eingesandt, in der niederländischen Sprache und mit den Worten gekennzeichne): Het godsdienetig gevoel eischt enz (A. Pierson). Die Directoren urteilten einheitlich, dass der Verfasser dieser Abhandlung sich die Aufgabe zu leicht gemacht hatte. Eine wissenschaftliche Methode, eine regelmässige Einteilung der Materie und die Anweisung einer historischen Entwicklung in den verschiedenen Ideen, welche besprochen werden, fehlten, während die Sprache und der Stil nicht wenig zu wünschen übrig liessen. Die Stellen des A. und N. Testamentes, welche sich auf den Gegenstand bezogen, wurden nach einander behandelt, doch von einer vergleichenden Untersuchung der oft sehr verschiedenen Vorstellungen der Bibelautoren wurde nicht gefunden. Auch über den Charakter von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gab der Verfasser nichts

von einiger Bedeutung und der Umfang davon war erweislich nicht genau untersucht. Der zweite Teil der Frage endlich war nicht gut verstanden worden, indem die Schwierigkeiten dieses Problems gar nicht ins Licht gestellt waren.

Von einer Krönung dieser Abhandlung konnte daher gar keine Sprache sein.

Danach beschlossen die Directoren die Frage über den Confessionalismus in der Reformirten Kirche in den Niederlanden zurück zu nehmen und die folgenden drei Fragen auszuschreiben, die erste ungefähr mit der zweiten der in 1891 ausgeschriebenen gleichlautend:

1. Zur Beantwortung vór 15. December 1894:

I. Die Gesellschaft verlangt: Eine vergleichende Untersuchung von dem, was im A. und N. Testamente hinsichtlich den Charakter und den Umfang von Gottes väterlicher Beziehung zu Menschen gefunden wird, mit Anweisung des Einflusses, welchen die verschiedenen Vorstellungen davon auf das religiöse Leben üben.

II. Die Gesellschaft verlangt: Eine geschichtlich erläuterte Beschreibung und Würdigung des Eudämonismus.

2. Zur Beantwortung vór 15. December 1895:

III. Die Gesellschaft verlangt: Eine wissenschaftliche Abhandlung über die Ascese in der Christlichen Kirche.

Alles was nach dem bestimmten Termin einkommt, wird unbeurteilt bei Seite gelegt.

Vór 15. December 1893 werden Antworten entgegengesehen auf die dritte der in 1891 ausgeschriebenen Fragen über das koloniale Regierungssystem in Ost-Indien, und auf die erste und zweite der in 1892 aus-

geschriebenen über die Quellen, woraus nach den Israëliten, bis zum Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr., ihre Kenntnis auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit fortkam, und über die Stelle, welche der Imagination in der Religion gebührt, während Antworten auf die dritte damals ausgeschriebene Preisaufgabe über das gegenseitige Verhältnis zwischen Kirche und Staat in den Niederlanden seit der Reformation bis auf unsere Zeit erstens vór 15. December 1894 entgegengesehen werden.

Für die genügende Beantwortung jeder Preisaufgabe wird die Summe von vierhundert Gulden ausgesetzt, welche die Verfasser ganz in barem Geld empfangen, es sei denn, dass sie vorziehen, die goldene Medaille der Gesellschaft von zweihundertfünfzig Gulden Wert nebst hundertfünfzig in barem Geld, oder die silberne Medaille nebst dreihundertfünfundachzig Gulden in barem Geld zu erhalten. Ferner werden die gekrönten Abhandlungen von der Gesellschaft in ihre Werke aufgenommen und herausgegeben. Eine Krönung, wobei nur ein Teil des ausgesetzten Preises zuerkannt wird, es sei die Aufnahme in die Werke der Gesellschaft damit verbunden oder nicht, findet nicht statt ohne die Einwilligung des Verfassers.

Die Abhandlungen, welche zur Mitbewerbung um den Preis in Betracht kommen sollen, müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache abgefasst, aber mit lateinischen Buchstaben deutlich lesbar geschrieben sein. Wenn sie mit deutschen Buchstaben oder, nach dem Urteil der Directoren, undeutlich geschrieben sind, werden sie der Beurteilung nicht unterzogen. Gedrängtheit, wenn sie der Sache nur nicht schadet und den Anforderungen der Wissenschaft nicht zuwider ist, gereicht zur Empfehlung.

Die Preisbewerber unterzeichnen die Abhandlung nicht mit ihrem Namen, sondern mit einem Motto, und schicken

dieselbe mit einem versiegelten, Namen und Wohnort enthaltenden Billet, worauf das nämliche Motto geschrieben steht, portofrei dem Mitdirector und Secretär der Gesellschaft: J. Knappert, Dr. theol., Professor zu Amsterdam, zu.

Die Verfasser verpflichten sich durch Einlieferung ihrer Arbeit, von einer in die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlung weder eine neue oder verbesserte Ausgabe zu veranstalten, noch eine Uebersetzung herauszugeben, ohne dazu die Bewilligung der Directoren erhalten zu haben.

Jede Abhandlung, welche nicht von der Gesellschaft herausgegeben wird, kann von dem Verfasser selbst veröffentlicht werden. Die eingereichte Handschrift bleibt jedoch das Eigentum der Gesellschaft, es sei denn, dass sie dieselbe auf Wunsch und zu Nutzen des Verfassers abtrete.